Gilles Lipovetsky
Sébastien Charles

Los tiempos hipermodernos

ANAGRAMA
Colección Argumentos

Gilles Lipovetsky
y Sébastien Charles

Los tiempos hipermodernos

Traducción de Antonio-Prometeo Moya

EDITORIAL ANAGRAMA
BARCELONA

Título de la edición original:
Les temps hypermodernes
© Editions Grasset & Fasquelle
París, 2004

Diseño de la colección:
Julio Vivas
Ilustración: imagen superpuesta de ejecutivo caminando por la luna con un maletín. Foto © Lambert / Gerry Images

Primera edición: noviembre 2006
Segunda edición: noviembre 2008

© EDITORIAL ANAGRAMA, S. A., 2006
Pedro de la Creu, 58
08034 Barcelona

ISBN: 978-84-339-6247-8
Depósito Legal: B. 48603-2008

Printed in Spain

Liberduplex, S. L. U., ctra. BV 2249, km 7,4 - Polígono Torrentfondo
08791 Sant Llorenç d'Hortons

PRÓLOGO

La obra de Gilles Lipovetsky ha influido profundamente en la interpretación de la modernidad. Con su primer libro, *La era del vacío* (1983), preparó el terreno de lo que habría de imponerse en Francia con el nombre de «paradigma individualista». Desde entonces no ha dejado de explorar minuciosamente las múltiples facetas del individuo contemporáneo: el insólito reinado de la moda, las metamorfosis de la ética, pero también la nueva economía de los sexos, la explosión del lujo y las mutaciones de la sociedad de consumo.

Esta atención a lo más actual podría parecer complacencia; no lo es en absoluto, y una de las virtudes de su obra es que, partiendo de una descripción y una arqueología minuciosas de los fenómenos, supera el antagonismo tradicional entre los antiguos y los modernos, entre los eufóricos y las Casandras de la modernidad. En su trabajo no vemos aplicaciones unívocas ni del modelo «providencialista» de una

modernidad que encuentra siempre en sí misma los remedios de sus males y las ventajas de sus inconvenientes ni del esquema catastrofista del reinado contemporáneo de la «razón instrumental», es decir, de una racionalidad para la que ya no existen fines, sino sólo medios.

La segunda revolución moderna (o hipermodernidad) que se está produciendo ante nuestros propios ojos no significa en absoluto la desaparición de los fines. Representa en tan pequeña medida el triunfo definitivo del materialismo y el cinismo que asistimos por el contrario a la consolidación de una serie de sentimientos y valores tradicionales: el gusto por la sociabilidad, el voluntariado, la indignación moral, la valorización del amor. Multitud de sentimientos y valores que no sólo se perpetúan, sino que, llegado el caso, se refuerzan en la profundización humanista del individualismo. Desde este punto de vista, la interpretación de Gilles Lipovetsky podría parecer que se acerca al primer modelo, el modelo «optimista» de la modernidad, y aquí es un «matiz» casi fundamental que no se base en un mecanismo invisible y providencial, sino que prefiera describir los fenómenos de la reconstrucción y el «reciclaje» con toda la sutileza de sus pormenores. No hay ninguna apuesta metafísica en la cuestión, antes bien una exposición *falsable* de los fenómenos (a la que no puede aspirar ninguno de los dos modelos).

Es el motivo por el que esta lectura de la modernidad, más compleja y menos unívoca, no cae en una visión idílica del presente. Esto es y resulta paradóji-

co, para los actores lo mismo que para los intérpretes: si el hiperconsumo parece compatible con los valores del humanismo, no es de ningún modo la panacea de la felicidad humana. El individuo hipercontemporáneo, más autónomo, es también más frágil que nunca, en la medida en que las promesas y exigencias que lo definen se vuelven más grandes y pesadas. La libertad, la comodidad, la calidad y esperanza de vida no restan nada a lo trágico de la existencia; antes bien, hacen más cruel el escándalo. En este libro, escrito en colaboración con Sébastien Charles, Gilles Lipovetsky medita sobre su itinerario intelectual y las diferentes etapas de su trabajo; pero además hace una contribución capital a su interpretación de la «segunda revolución moderna», al describir por primera vez los rasgos más característicos de lo que nos reserva, para bien y para mal, la «hipermodernidad».

El presente volumen es consecuencia de los diversos actos que el Collège de Philosophie ha consagrado al trabajo de Gilles Lipovetsky. Sébastien Charles, profesor de filosofía de la Universidad de Sherbrooke (Canadá), se ha encargado de su dirección intelectual.

PIERRE-HENRI TAVOILLOT

El individualismo paradójico

Introducción al pensamiento
de Gilles Lipovetsky,
por Sebastien Charles

La condena del presente, analizada a largo plazo, es sin duda la crítica más trivial que vienen proponiendo los escritores, filósofos y poetas desde la noche de los tiempos. Ya Platón se inquietaba ante el deterioro de los valores y la aparición de una raza de hierro, la suya, que ya no tenía casi nada en común con la raza de oro de los tiempos míticos, poseedora de todas las virtudes. Y si hemos de creer a Plinio el Viejo, el mundo moribundo a cuyos últimos momentos pertenecía él estaba irremediablemente abocado a la ruina a causa del exceso de corrupción.

El tema de la decadencia o de la degradación, recogido en el planteamiento religioso desde una perspectiva apocalíptica, no es ninguna novedad y cada cual encuentra fácilmente las justificaciones de la desintegración que cree que caracterizan mejor los defectos de su época. Entre los antiguos, la historia se pensaba de manera cíclica, lo peor estaba ontológicamente inscrito en los rayos de la rueda de la fortuna y su ad-

venimiento entraba en la categoría de lo necesario. En el mundo cristiano, la Caída del comienzo y el Juicio de las postrimerías eran los dos faros que iluminaban un presente transitorio y considerado prescindible. Con la modernidad se produjo una ruptura, no ya para reinscribir el presente en el centro de las preocupaciones de todos, sino para invertir el orden de la temporalidad y traspasar del pasado al futuro el lugar de la felicidad venidera y el fin del sufrimiento. Esta ruptura esencial en la historia de la humanidad cristalizó con la forma de un discurso radicalmente opuesto al de la decadencia, alegando esta vez las conquistas de la ciencia y señalando las condiciones de un progreso infinito cuyos herederos tendríamos que ser nosotros. La razón tendría que poder reinar en el mundo y crear las condiciones de la paz, la equidad y la justicia.

Este optimismo, que caracteriza precisamente a la filosofía de las Luces y al cientificismo del siglo XIX, carece ya de actualidad. Después de las catástrofes de que ha sido testigo el siglo XX, la razón ha perdido su dimensión positiva y se ataca en tanto que instrumento de dominio responsable y burocrático, y nuestra relación con los tiempos, y concretamente con el futuro, está ya marcada por esta crítica, aun cuando perduren, en el fondo, restos del pasado optimismo, sobre todo en el plano tecnocientífico. Desacreditados el pasado y el futuro, se tiende a pensar que el presente es la referencia esencial de los individuos democráticos, puesto que éstos han roto definitivamente con las tradiciones que barrió la modernidad y están de vuelta de esos mañanas que apenas se han ensalzado.

El texto de Gilles Lipovetsky que sigue al nuestro mostrará, a propósito de la relación con la época, que las cosas no son tan sencillas, por un lado porque la consagración del presente no es tan evidente como se dice a veces, y por el otro porque las críticas que se le hacen no suelen acertar en lo esencial.

Uno de los méritos de los análisis que propone Gilles Lipovetsky al cabo de veinte años es que rompe con estos juicios excesivos, siempre demasiado elementales porque no contemplan más que un aspecto de las cosas, a fin de despejar toda la complejidad de lo real y delimitar las contradicciones que lo componen. En este sentido, es ante todo discípulo de Tocqueville, que fue el primero en diagnosticar la aparición de individuos preocupados por su felicidad personal, con ambiciones limitadas, y puso de relieve las numerosas paradojas que la democracia norteamericana le permitía juzgar con documentos en la mano. También a semejanza de Tocqueville, sus análisis no se contentan con juicios apresurados o sujetos a imposiciones ideológicas, sino que tratan sobre todo, según un método empirista o inductivo, de partir de los hechos y de su estudio a largo plazo, para proponer una red de coordenadas analíticas que permita hacerles hablar y darles sentido. Desde esta perspectiva, cada una de sus obras es una crítica de las concepciones demasiado simplistas de lo real y una invitación a pensar de manera más compleja los fenómenos de un mundo que es el nuestro.

DE LA MODERNIDAD A LA POSMODERNIDAD: SALIR DEL UNIVERSO DISCIPLINARIO

Los análisis tradicionales del mundo moderno, tanto de la derecha como de la izquierda, se basan por lo general en una crítica parecida: la consecuencia última de la autonomía prometida por la Ilustración ha sido una alienación total del mundo humano, que vive bajo el terrible peso de las dos plagas de la modernidad: la técnica y el liberalismo económico. Por un lado, la modernidad no ha conseguido materializar los ideales ilustrados que se había fijado como objetivo; por otro, en vez de garantizar una auténtica liberación, ha dado lugar a un estado de esclavitud real, burocrática y disciplinaria que se ejerce no sólo sobre los cuerpos, sino también sobre los espíritus. Foucault es sin duda el pensador que ha advertido con más insistencia sobre este lamentable aspecto de la modernidad que es la disciplina, cuya finalidad consiste más en controlar a las personas que en liberarlas. La disciplina es un conjunto de reglas y técnicas concretas (vigilancia jerárquica, sanción normalizadora, control) destinadas a producir una conducta normalizada y estandarizada, a meter en cintura a los individuos y a imponerles una misma pauta, a fin de optimizar sus facultades productivas.

Ahora bien, mientras Foucault seguía haciendo de las disciplinas el principio de intelección de lo real, Lipovetsky anunciaba en *La era del vacío* (1983) que estábamos entrando en una sociedad posdiscipli-

naria* que él llamaba posmodernidad y en *El imperio de lo efímero* (1987) que la modernidad ya no podía reducirse al mero esquema disciplinario si nos tomábamos la molestia de observarla desde el punto de vista del dominio de lo efímero por excelencia, la moda. Se trataba entonces de romper con la lectura foucaultiana explicando que la moda, al permitir escapar del mundo de la tradición y la exaltación del presente social, había tenido un papel importante en la adquisición de la autonomía, pero también se trataba de apartarse de la lógica de las distinciones sociales de Bordieu mostrando que la moda podía pensarse fuera del esquema de la lucha de clases y de la rivalidad jerárquica.

Es verdad que la aparición de la moda es indisociable de la competencia clasista entre una aristocracia deseosa de magnificencia y una burguesía ávida de imitarla. Pero esto no agota el fenómeno ni explica por qué la aristocracia acabó por encarnar el orden de las apariencias, como tampoco por qué se ha dado la espalda al orden inmóvil de la tradición en beneficio de la interminable espiral de la fantasía.

Es necesario ver aquí la asunción de nuevas referencias, de finalidades nuevas, y no una simple dialéctica social, un antagonismo estatutario. El problema de las teorías de la distinción, como la de Bordieu, es que no explican por qué las luchas de rivalidad presti-

* A propósito de Foucault, véase la entrevista que nos concedió Gilles Lipovetsky y que apareció en *La philosophie française en questions. Entretiens avec Comte-Sponville, Conche, Ferry, Lipovetsky, Onfray, Rosset*, Le Livre de Poche, París, 2003.

giosa entre los grupos sociales dominantes, que se remontan a las primeras sociedades humanas, puede estar en la base de un proceso totalmente moderno, sin ningún precedente histórico, ni cómo se ha podido engendrar el motor de la innovación permanente y el advenimiento de la autonomía personal en el orden de la apariencia. Las rivalidades de clase no pueden, pues, ser el principio explicativo de las incesantes variaciones de la moda.

La explicación que se impone consiste en decir que «los perpetuos escarceos de la moda son, ante todo, efecto de nuevas valoraciones sociales vinculadas a una nueva posición e imagen del individuo respecto al conjunto colectivo [...] Lejos de ser un epifenómeno, la conciencia de ser individuos con un destino particular, la voluntad de expresar una identidad singular, la celebración cultural de la identidad personal, han sido una "fuerza productiva", el motor mismo de la mutabilidad de la moda. Para que se diera el auge de las frivolidades fue precisa una revolución en la *imagen* de las personas y en la propia conciencia, conmocionando las mentalidades y valores tradicionales; fue preciso que se ligaran la exaltación de la unicidad de los seres y su complemento, la promoción social de los signos de la diferencia personal».*

En efecto, valorando la renovación de las formas y la inconstancia de la apariencia, básica y esencial-

* Lipovetsky, *L'empire de l'éphémere. La mode et son destin dans les sociétés modernes*, Gallimard, París, 1987, pp. 67-68 [trad. esp., *El imperio de lo efímero. La moda y su destino en las sociedades modernas*, Anagrama, Barcelona, 1990, p. 64].

mente en el plano indumentario en el reducido círculo de los aristócratas y después entre los burgueses, la moda ha permitido la descalificación del pasado y la valoración de lo nuevo, la afirmación de lo individual sobre lo colectivo gracias a la subjetivación del gusto, al reinado de lo efímero sistemático. Se comprende entonces que, en la economía de la libertad individual, la frivolidad de la moda se codee con el culto a la austeridad y con la seriedad moderna, limitándose así a confirmar una misma tendencia a la autonomía: «A la vez que en el Occidente moderno los hombres se han dedicado a la explotación intensiva del mundo material y a la racionalización de las tareas productivas, a través de lo efímero de la moda han confirmado su poder de iniciativa sobre la apariencia. En los dos casos se afirman la soberanía y autonomía humanas que se ejercen tanto sobre el mundo natural como sobre su decorado estético. Proteo y Prometeo provienen del mismo tronco, han instituido juntos, por caminos radicalmente divergentes, la aventura única de una modernidad occidental en vías de apropiarse de los datos de su historia.»*

Además de apoyar el desarrollo de la autonomía, la moda ha desempeñado asimismo un papel fundamental en la orientación de la modernidad hacia un sentido posmoderno. Porque el mundo posmoderno ha aparecido con la extensión de la lógica de la moda al conjunto del cuerpo social, en el momento en que toda la sociedad se reestructura según la lógica de la se-

* *Ibid.*, p. 38 [trad. esp., *ibid*, p. 36].

ducción, la renovación permanente y la diferenciación marginal. Es en la época de la moda consumada cuando la sociedad burocrática y democrática se somete a los tres componentes esenciales (transitoriedad, seducción, diferenciación marginal) de la forma-moda y se presenta como una sociedad superficial y frívola, que no impone ya la normatividad mediante la disciplina, sino mediante la elección y lo espectacular.

Con la difusión de la lógica de la moda en todo el cuerpo social entramos en la era posmoderna, un momento muy concreto que asiste a la ampliación de la esfera de la autonomía individual, a la multiplicación de las diferencias individuales, a la destrascendentalización de los principios reguladores sociales y a la disolución de la unidad de los modos de vida y de las opiniones. De aquí la insistencia, sobre todo en *La era del vacío*, en el importantísimo concepto de *personalización*, para tomar conciencia de la notable desviación producida en la dinámica del individualismo que nació con la modernidad. Al dejar que los individuos se liberen de la esfera a la que pertenecen, al permitir una autonomía en la que cada cual no tiene ya que seguir un camino preestablecido, sino que goza de márgenes de libertad crecientes, la posmodernidad ha permitido la realización de los ideales ilustrados que la modernidad no había hecho más que anunciar en términos jurídicos sin darles entidad real.

Lo que ocurre, y se trata de un punto fundamental que ya señalaba *La era del vacío*, es que esta liberación respecto de las tradiciones y este acceso a una autonomía real respecto de las grandes estructuras de

sentido no significan ni que haya desaparecido todo poder sobre los individuos ni el advenimiento de un mundo ideal sin conflicto ni dominación. Los mecanismos de control no han desaparecido: se han adaptado haciéndose menos directivos, renunciando a la imposición en beneficio de la comunicación. Ya no se prohíbe fumar a la gente por decreto ley, sino que se la hace tomar conciencia de las desastrosas consecuencias de la nicotina sobre su salud y sus esperanzas de vida. «Así opera el proceso de personalización, nueva manera de organizarse y orientarse la sociedad, nuevo modo de gestionar los comportamientos, no ya por la tiranía de los detalles, sino por el mínimo de coacciones y el máximo de elecciones privadas posibles, con el mínimo de austeridad y el máximo de deseo, con la menor represión y la mayor comprensión posible.»*

Como se ve, para Gilles Lipovetsky no se trata ya de atenuar el papel de la negatividad en su retrato de la posmodernidad, sino de reorientar el sentido de ésta proponiendo que no se piense como un fenómeno unidimensional, sino doble. En el fondo se trata de entender que la posmodernidad se presenta bajo la forma de la paradoja y que en ella coexisten íntimamente dos lógicas, una que favorece la autonomía y otra que aumenta la dependencia. Lo importante es entender que la misma lógica del individualismo y de la disgregación de las estructuras tradicionales de normalización es la que produce fenómenos tan opues-

* Lipovetsky, *L'ere du vide*, Gallimard, París, 1983, p. 11 [trad. esp., *La era del vacío*, Anagrama, Barcelona, 1986, p. 6].

tos como el control de uno mismo y la abulia individual, la superinversión prometeica y la falta total de voluntad. Por un lado, más responsabilidad personal; por el otro, más desenfreno. La esencia del individualismo es con creces la paradoja. Ante la desestructuración de los controles sociales, los individuos, en el contexto posdisciplinario, pueden elegir entre aceptarlo y no aceptarlo, entre dominarse y desmandarse. El mejor ejemplo de esto lo tenemos en la alimentación. Cuando ya han desaparecido las obligaciones sociales y sobre todo las religiosas (ayunos, abstinencias, etc.), aparecen comportamientos individuales responsables (vigilancia del peso, información sobre la salud, gimnasia) que a veces rayan en lo patológico por exceso de control (conductas anoréxicas) y actitudes completamente irresponsables que propician la bulimia y la desarticulación de los ritmos alimentarios. Esta sociedad nuestra de la esbeltez y las dietas es también la de la gordura y el sobrepeso.

No menos esencial es comprender que todo incremento de la autonomía se hace a costa de una nueva dependencia y que el hedonismo posmoderno es bicéfalo, desarticulador e irresponsable para unos cuantos, prudente y responsable para la mayoría. ¿Se quieren más pruebas? Basta pensar en la liberación de las costumbres cuya contrapartida ha sido la desarticulación del mundo de la familia y las relaciones y que ha hecho que el contacto entre los seres sea más complicado que en el pasado, cuando la norma tradicional imponía a cada cual un lugar en el orden social. No nos engañemos: si la obra de Lipovetsky pro-

pone una concepción de la posmodernidad más compleja y menos unívoca, si rechaza al mismo tiempo las simplificaciones apocalípticas o apologéticas sobre nuestra época, no es para revalorizar nuestro presente, sino para subrayar sus paradojas esenciales y señalar el trabajo paralelo y complementario de lo positivo y lo negativo.

DE LA POSMODERNIDAD A LA HIPERMODERNIDAD: DEL GOCE A LA ANGUSTIA

Si el término «posmodernidad» es problemático porque parece indicar una ruptura fundamental en la historia del individualismo moderno, no menos adecuado resulta para expresar un importante cambio de perspectiva en la misma. La modernidad se pensaba al principio a través de dos valores esenciales, a saber, la libertad y la igualdad, y bajo una figura inédita, el individuo autónomo, que rompían con el mundo de la tradición. Sin embargo, en la época clásica, el surgimiento del individualismo se corresponde con un aumento del poder del Estado, lo cual hace que esta autonomización de los sujetos sea más teórica que real. La posmodernidad representa el momento histórico concreto en el que todas las trabas institucionales que obstaculizaban la emancipación individual se resquebrajan y desaparecen, dando lugar a la manifestación de deseos personales, la realización individual, la autoestima. Las grandes estructuras socializadoras pierden su autoridad, las grandes ideologías dejan de

ser vehículos, los proyectos históricos ya no movilizan, el campo social ya no es más que la prolongación de la esfera privada: ha llegado la era del vacío, pero sin «tragedia ni apocalipsis».*

¿Cómo explicar esta mutación de la modernidad? ¿Hemos de ver en ella la materialización de los discursos teóricos que celebraban la autonomía individual y la desaparición de las estructuras sociales de encuadramiento? Aunque es posible que tal o cual escrito desempeñara algún papel, que el vanguardismo artístico o la entronización de la psicología tuvieran alguna influencia o que la pujanza de la igualdad surtiera su efecto, lo esencial es de otro orden. En efecto, el consumo de masas y los valores que éste transmite (la cultura hedonista y psicologista) son los principales responsables del paso de la modernidad a la posmodernidad, una mutación que puede fecharse en la segunda mitad del siglo XX. Entre 1880 y 1950 se van instalando poco a poco los primeros elementos que luego explicarán la aparición de la posmodernidad, desde el aumento de la producción industrial (taylorismo) y la difusión de los productos gracias a los progresos de los transportes y comunicaciones hasta la aparición de los grandes métodos comerciales que caracterizan el capitalismo moderno (marketing, grandes almacenes, aparición de las marcas registradas, publicidad). La lógica de la moda comienza entonces a empapar de modo duradero y profundo la esfera de la producción y el consumo de masas, y a imponerse sensiblemente, aunque no conta-

* Lipovetsky, *L'ère du vide*, *op. cit.*, p. 16 [*La era del vacío*, p. 10].

minará de manera real el conjunto social hasta los años sesenta. Hay que decir que el consumo, en esta primera fase del capitalismo moderno, todavía no afecta más que a la clase burguesa.*

La segunda fase del consumo, que nace alrededor de 1950, señala el momento en el que la producción y el consumo de masas dejan de estar reservados para una clase privilegiada, en el que el individualismo se libera de las normas tradicionales y en el que aparece una sociedad cada vez más volcada hacia el presente y las novedades que trae, cada vez más regida por una lógica de seducción pensada bajo la forma de una hedonización de la vida accesible a todas las capas sociales. El modelo aristocrático, que caracterizaba los primeros tiempos de la moda, se tambalea minado por razones hedonistas. Se extiende entonces a todas las capas sociales el gusto por las novedades, la promoción de lo superfluo y lo frívolo, el culto al desarrollo personal y al bienestar, suma y compendio de la ideología individualista hedonista. En la aparición del modelo de sociedad posmoderna que se describe en *La era del vacío* es donde el análisis de lo social se explica mejor por la seducción que por ideas como la alienación o la disciplina. Ya no hay modelos prescritos para los grupos sociales, sino conductas elegidas y asumidas por los individuos; ya no hay normas impuestas sin discusión, sino una voluntad de seducir que afecta indistintamente al dominio público (culto a la transparencia y a

* Sobre todo esto, cf. Lipovetsky, «La societé d'hyperconsommation», *Le débat*, 124, 2003, pp. 74 y ss.

la comunicación) y al privado (multiplicación de los descubrimientos y experiencias personales). Entonces aparece Narciso, mascarón de proa de *La era del vacío*, sujeto *cool*, adaptable, amante del placer y de las libertades, todo a la vez. Es la fase jubilosa y liberadora del individualismo, que se vivió a través del alejamiento de las ideologías políticas, del hundimiento de las normas tradicionales, del culto al presente y de la promoción del hedonismo individual. Aunque podían dejarse sentir ya los contrapuntos negativos de este desarraigo en las grandes estructuras colectivas de sentido –no hay liberación sin una forma nueva de dependencia–, huelga decir que éstas estaban bastante ocultas. Sin embargo, la lógica dual que caracteriza a la posmodernidad estaba ya en marcha y ejercía su dominio.

¿Hay que detenerse en el acta levantada por *La era del vacío* y entender la segunda fase del consumo como la fase terminal, correspondiente a la posmodernidad? ¿Estamos eternamente sometidos, desde los años ochenta, al mismo modelo de individualismo narcisista? Algunos indicios permiten pensar que hemos entrado en la era de lo «hiper», caracterizada por el hiperconsumo, tercera fase del consumo, la hipermodernidad, continuación de la posmodernidad, y el hipernarcisismo. El hiperconsumo es un consumo que absorbe e integra partes crecientes de la vida social, que funciona cada vez menos según el modelo de las confrontaciones simbólicas que gustan a Bordieux y que se organiza más bien en función de fines y criterios individuales, y según una lógica emotiva y hedonista que hace que se consuma más por placer que por rivalizar con otros. El lujo, ele-

mento por excelencia de la distinción social, ha entrado en la esfera del hiperconsumo porque cada vez se consume más por la satisfacción que produce –un sentimiento de eternidad en un mundo entregado a la fugacidad de las cosas– que por la posición que permite ostentar. «La búsqueda de los goces privados ha ganado por la mano a la exigencia de ostentación y de reconocimiento social: la época contemporánea ve afirmarse un lujo de tipo inédito, un lujo emocional, experiencial, psicologizado, que sustituye la primacía de la teatralidad social por la de las sensaciones íntimas.»*

Hipermodernidad: a saber, una sociedad liberal, caracterizada por el movimiento, la fluidez, la flexibilidad, más desligada que nunca de los grandes principios estructuradores de la modernidad, que han tenido que adaptarse al ritmo hipermoderno para no desaparecer. E hipernarcisismo, época de un Narciso que se tiene por maduro, responsable, organizado y eficaz, adaptable, y que rompe así con el Narciso de los años posmodernos, amante del placer y las libertades. «La responsabilidad ha reemplazado a la utopía festiva y la gestión a la protesta: es como si no nos reconociéramos ya más que en la ética y en la competencia, en las reglas sensatas y en el éxito profesional.»**

* Lipovetsky, «Luxe éternel, luxe émotionnel», en Gilles Lipovetsky y Elyette Roux, *Le luxe éternel. De l'âge du sacré au temps des marques,* Gallimard, París, 2003, pp. 60-61 [trad. esp., *El lujo eterno. De la era de lo sagrado al tiempo de las marcas,* Anagrama, Barcelona, 2004, p. 61].

** Lipovetsky, *L'ère du vide, op. cit.,* pp. 316-318 (Postfacio de 1993).

Sólo que esta vez las paradojas de la hipermodernidad se presentan a la luz del día. ¿Narciso maduro? Pero si no deja de invadir los dominios de la infancia y la adolescencia como si se negara a asumir la edad adulta que es la suya. ¿Narciso responsable? ¿Se puede pensar así realmente cuando se multiplican las conductas irresponsables, cuando las declaraciones de intenciones ya no tienen efecto? ¿Qué decir de esas empresas que hablan de códigos deontológicos y al mismo tiempo recurren al despido colectivo porque han falseado las cifras, de esos navieros que alegan respetar la ecología mientras sus buques practican vertidos salvajes, de esos contratistas que alardean de la calidad de unos productos que se vienen abajo a la menor sacudida sísmica, de esos conductores que en teoría han de respetar el código de circulación y hablan por teléfono mientras están al volante? ¿Narciso eficaz? Es posible, pero al precio de tener problemas psicosomáticos con frecuencia creciente, de sufrir depresiones típicas y de acabar quemado. ¿Narciso gestor? Hay que dudarlo cuando se observa la espiral del endeudamiento de las familias. ¿Narciso adaptable? Pero si es la crispación lo que lo caracteriza a nivel social cuando llega el momento de renunciar a ciertas ventajas adquiridas. La lógica posmoderna de la conquista social se ha reemplazado por una lógica gremial de defensa de las ventajas sociales. Esto no es más que una muestra de las paradojas que caracterizan la hipermodernidad: cuanto más progresan los comportamientos responsables, más irresponsabilidad hay. Los individuos hipermodernos están a la vez más informados y más desestructurados,

son más adultos y más inestables, están menos ideologizados y son más deudores de las modas, son más abiertos y más influenciables, más críticos y más superficiales, más escépticos y menos profundos.

Lo que ha cambiado sobre todo es el clima social y la relación con el presente. La disgregación del mundo de la tradición no se vive ya bajo el lema de la emancipación, sino bajo el de la crispación. Es el miedo lo que lo arrastra y domina ante la incertidumbre del porvenir, ante la lógica de la globalización que se ejerce independientemente de los individuos, la competencia liberal exacerbada, el desarrollo desenfrenado de las tecnologías de la información, la precarización del empleo y el inquietante estancamiento de los elevados índices del paro. ¿Quién imaginaría a un joven Narciso echándose a la calle en los años sesenta y setenta para defender su jubilación cuarenta años antes de poder cobrarla? Lo que en el contexto posmoderno habría podido parecer chocante, hoy nos parece totalmente normal. Narciso vive atormentado por la inquietud; el temor se ha impuesto al goce, la angustia a la liberación: «En la actualidad, la obsesión por uno mismo no se manifiesta tanto en la fiebre del goce como en el miedo a la enfermedad y a la vejez, en la medicalización de la vida. Narciso no está tanto enamorado de sí mismo como aterrorizado por la vida cotidiana, por su cuerpo y por un entorno social que se le antoja agresivo.»* Todo le inquieta y asusta.

* Cf. Lipovetsky, «Narcisse au piège de la posmodernité?», en *Métamorphoses de la culture libérale. Ethique, médias, enterprise*, Liber,

A nivel internacional, el terrorismo y las catástrofes, la lógica neoliberal y sus efectos sobre el empleo; a nivel local, la contaminación urbana, la violencia de los barrios periféricos; a nivel personal, todo lo que debilita el equilibrio corporal y psíquico. En pocas palabras, la consigna no es ya «Gozad sin trabas», sino «Temblad toda la vida», y el Rémy Girard obsesionado por la enfermedad y la muerte de la película *Las invasiones bárbaras*, de Denys Arcand, ha ocupado lógicamente, quince años después, el lugar del diletante Rémy Girard de *El declive del imperio americano*.

PÉRDIDA DEL SENTIDO Y COMPLEJIDAD DEL PRESENTE

Si Narciso está tan inquieto es también porque ningún discurso teórico puede ya tranquilizarle. Consume espíritu frenéticamente, pero no por eso parece más sereno. La era del hiperconsumo y de la hipermodernidad ha sellado el declive de las grandes estructuras tradicionales de sentido y su recuperación por la lógica de la moda y del consumo. Al igual que los objetos y la cultura de masas, los discursos ideológicos han quedado atrapados por la lógica de la moda, a pesar de que siempre han funcionado según

---

Montreal, 2002, p. 25 [trad. esp., *Metamorfosis de la cultura liberal. Ética, medios de comunicación, empresa*, Anagrama, Barcelona, 2003, p. 27].

la lógica de la trascendencia y la eternidad y dentro del culto al sacrificio y la abnegación. Ahora bien, la moda no pudo imponerse en el campo social durante los dos últimos siglos debido a las ideologías con pretensiones teológicas. Hemos escapado de ellas al venirse abajo las convicciones escatológicas y la creencia en una verdad absoluta de la historia. El entusiasmo ha reemplazado a la fe; el sentido frívolo a la intransigencia del discurso sistemático; la relajación al extremismo. En pocas palabras, «Nos hemos embarcado en un interminable proceso de desacralización y de insustancialización de la razón que define el reino de la moda plena. Así mueren los dioses: no en la desmoralización nihilista de Occidente y en la angustia de la vacuidad de los valores, sino en las sacudidas de la razón».*

Los sistemas de representación se han convertido en objetos de consumo y todos son tan intercambiables como un coche o una vivienda. En el fondo estamos ante la expresión última de la secularización moderna, que no había podido manifestarse antes totalmente, maniatada como estaba por discursos generalizadores que prorrogaban, en virtud de los defectos laicos, el sometimiento humano a un principio superior, precisamente mientras el ideal democrático militaba en favor de la autonomía de un mundo humano que hervía de aspiraciones individuales. La teoría final de la moda sacraliza la felicidad privada de las personas y pulveriza

* Lipovetsky, *L'empire de l'éphémère, op. cit.*, p. 286 [*El imperio de lo efímero*, p. 274].

las solidaridades y conciencias de clase en beneficio de las reivindicaciones y preocupaciones personales. En cierto modo, Mayo del 68 podría verse como la aplicación de la lógica de la moda a la Revolución. Este acontecimiento es un buen ejemplo de la oposición entre un individualismo hedonista y ostentativo y los conservadurismos sociales de antaño que mantienen las diferenciaciones jerárquicas y autoritarias, sobre todo en el plano sexual. «En lo más profundo, se trató de una revuelta consistente en reconciliar y unificar una cultura consigo misma y con sus nuevos principios básicos. No una "crisis de la civilización", sino un movimiento colectivo para librar a la sociedad de las normas culturales rígidas del pasado y dar a luz una sociedad más dúctil, más diversa, más individualista y conforme con las exigencias de la moda plena.»*

Hemos llegado a un momento en el que la comercialización de las formas de vida no tropieza ya con resistencias estructurales, culturales o ideológicas, y en el que las esferas de la vida social e individual se reorganizan en función de la lógica del consumo. Las dos primeras fases del consumo habían redundado en la creación del consumidor moderno, apartándolo de las tradiciones y destruyendo el ideal del ahorro; la última fase es una extensión infinita del reinado del consumo. Que la lógica de la moda y el consumo ha impregnado las crecientes dimensiones de la vida pú-

* *Ibid.*, p. 291 [trad. esp., *ibid.*, p. 279]. Para la interpretación de Mayo del 68 por Lipovetsky, véase «Changer la vie, ou l'irruption de l'individualisme transpolitique», *Pouvoirs*, 39, 1986.

blica y privada es un hecho evidente. No lo es menos que los individuos, privados de todo sentido de la trascendencia, tienen opiniones cada vez menos arraigadas y cada vez más fluctuantes. Pero nada nos autoriza a decir que la inconstancia de estos individuos sea reprobable por sí misma. Los individuos, es verdad, son más volubles en lo que se refiere a sus opiniones, pero ¿ha de verse en esto un mal? «Bajo el reino de la moda total, el espíritu es menos firme, pero más receptivo a la crítica, menos estable pero más tolerante, menos seguro de sí mismo, pero más abierto a la diferencia, a la prueba, a la argumentación del otro. Sería tener una visión superficial de la moda plena si no hiciéramos más que asimilarla a un proceso sin comparación de estandarización y de despersonalización; en realidad, propicia un cuestionamiento más exigente, una multiplicación de los puntos de vista subjetivos y el retroceso de la similitud de las opiniones. Ya no creciente semejanza de todos, sino diversificación de las pequeñas versiones personales. Las grandes certezas ideológicas se borran [...] en favor de las singularidades subjetivas, quizá poco originales, poco creativas y poco reflexivas, pero más numerosas y más elásticas.»* ¿Y es que había en el fondo más originalidad cuando las religiones y las tradiciones producían creencias colectivas de una homogeneidad inmaculada?

Por un lado se prosigue la obra de la Ilustración, los individuos salen de su minoría de edad, cada vez

* *Ibid.*, p. 309 [trad. esp., *ibid.*, pp. 296-297].

son más capaces de ejercer la crítica libre, de informarse, de pensar por sí mismos en un universo ideológico en el que las normas ancestrales de la tradición se han desintegrado y en el que los sistemas terroristas del sentido no influyen ya en los espíritus. No por ello han desaparecido las autoridades intelectuales, que trabajan de otro modo, potenciando la argumentación en detrimento de la imposición. La opinión sigue teniendo fuerza, pero es más optativa que determinante y contribuye a forjar el sentimiento individual. Pero, al mismo tiempo, nada le permite ya diferenciar entre información e intoxicación, las teorías más rocambolescas adquieren carta de naturaleza y se transforman en *bestsellers* (basta pensar en la atribución de los atentados del 11 de septiembre de 2001 a los servicios secretos americanos, por no hablar de todas las teorías conspirativas que se barajaron), las creencias urbanas se multiplican, las sectas aumentan como nunca, las ciencias paranormales gozan de una credibilidad inédita...

¿OMNIPOTENCIA DE LA LÓGICA CONSUMISTA?

El mundo del consumo parece inmiscuirse en nuestra vida diariamente y modificar nuestras relaciones con los objetos y los seres, sin que por ello, y a pesar de las críticas que se le hacen en este sentido, se llegue a proponer un contramodelo creíble. Y, al margen de las posturas críticas, pocos querrían realmente abolirlo de manera definitiva. No hay más re-

medio que constatar que su imperio no deja de crecer: el principio del *self-service*, la búsqueda de emociones y placeres, el cálculo utilitario, la superficialidad de los vínculos parecen haber contaminado el conjunto del cuerpo social, sin que ni siquiera la espiritualidad se haya librado. La religión, a su vez, se adapta al consumo olvidando el ascetismo en beneficio del hedonismo y el gusto por la fiesta, potenciando más los valores de la solidaridad y el amor que los de la contrición y el recogimiento. Y esto es igualmente válido para la dimensión familiar, las relaciones con la ética, la política o el sindicalismo, incluso para las relaciones con la naturaleza. La hipermodernidad funciona bien según la lógica del reciclaje permanente del pasado, pues nada parece escapar a su imperio.

¿Ponemos otro ejemplo? En el marco del acceso de las mujeres al mundo de la autonomía, se ha preguntado por la conservación de ciertas referencias tradicionales, como si la obra igualitaria no hubiera llegado al final de su lógica, a saber, la indiferenciación de los géneros. Pero hay que entender que si se mantienen ciertas normas sociales o funciones tradicionales atribuidas a lo femenino es porque la lógica individualista las ha reciclado; las mujeres se las han apropiado para procurarse más felicidad privada y no porque constituyan un resto arcaico del que convendría desembarazarse, al decir de las feministas. «Si las mujeres siguen manteniendo relaciones privilegiadas con el orden doméstico, sentimental o estético, ello no se debe al simple peso social, sino a que éstos se

ordenan de tal manera que ya no suponen un obstáculo para el principio de libre posesión de uno mismo y funcionan como vectores de identidad, de sentido y de poderes privados; es desde el interior mismo de la cultura individualista-democrática desde donde se recomponen los recorridos diferenciales de hombres y mujeres.»* En el mundo del hiperconsumo puede reciclarse incluso el ama de casa...

¿Es totalmente hegemónica la lógica consumista, es capaz de absorberlo y reciclarlo todo con arreglo a su propia racionalidad? El funcionamiento del mundo liberal, que genera más beneficios, eficacia y racionalidad, parece justificar los temores de Heidegger cuando denunciaba, a propósito de la técnica, el desvío de su sentido en provecho de una «voluntad de voluntad», de una dinámica de poder que se alimenta de sí misma, sin más finalidad que su propio desarrollo. La voluntad, que al principio estaba animada por el loable deseo de aliviar a la humanidad de su sufrimiento inmemorial, se ha transformado poco a poco en voluntad de poder, sin más finalidad que su propio imperio sobre las personas y las cosas, y en última instancia ha producido este mundo nuestro, obsesionado por la técnica y el éxito. Idea recogida en nuestros días por Taguieff, que dice igualmente que la lógica de la modernización intempestiva ha perdido toda finalidad humana y que la técnica ha declarado

* Lipovetsky, *La trosième femme. Permanence et révolution du féminin*, Gallimard, París, 1997, p. 13 [trad. esp., *La tercera mujer. Permanencia y revolución de lo femenino*, Anagrama, Barcelona, 1999, p. 11].

en bancarrota todos los valores, y que estos dos factores conducen directamente a una forma de neonihilismo.

Pero no hace falta enturbiar indebidamente el panorama, porque no todo se reduce al puro consumo ni todo es reciclable. Ciertos valores propios de la modernidad, como los derechos humanos, por ejemplo, no se pueden poner en el consumismo puro. Otros valores escapan igualmente al mundo del consumo, como la preocupación por la verdad o las relaciones. Si bien es cierto que la obsesión por la imagen de marca ha invadido el mundo intelectual y empujado a determinados pensadores a aceptar las exigencias del marketing, no lo es menos que la honestidad intelectual y el interés por lo verdadero siguen siendo patrimonio de la mayoría. En el fondo, el deseo de saber, en casi todos los casos, ha primado sobre el de complacer y el de ser reconocido, y el ritmo lento del pensamiento teórico se aviene mal con el ritmo, extremadamente móvil, de la sociedad del espectáculo: «Los intelectuales siguen siendo los obstinados forjadores del *sentido* y, como tales, una especie retro poco dispuesta a sabotear descaradamente su propio trabajo para engrosar su agenda de contactos. Es posible que el trabajo intelectual, por su propia naturaleza inevitablemente artesanal y *amante*, sea el que oponga, de vez en cuando, la resistencia más tenaz a la frivolidad, a la espectacularización del mundo.»* «Amor», ya está dicho; he aquí otro dominio que escapa a la esfera del

* Lipovetsky, «Monument interdit», *Le débat*, 4, 1980, p. 47.

interés, al igual que, en términos más generales, todos los valores de relación que configuran buena parte de la riqueza de nuestra vida privada. Precisamente cuando la depredación parece caracterizar nuestra relación con el mundo de los objetos y los seres, he aquí un dominio que se presenta como si funcionara de manera totalmente desinteresada. El imperio del dinero no es el sepulturero de la afectividad, antes bien es lo que le presta toda su legitimidad, como si sintiéramos la necesidad de reencontrar un poco de inocencia en un mundo cada vez más regido por la eficacia y la racionalidad.

Nada más falso pues que pensar que el consumo reina en todos los ámbitos. Nada más falso asimismo que creer que, reduciendo a los individuos al papel de consumidores, aquél propicia la homogeneidad social. El problema más acuciante no es deplorar la atomización de la sociedad, sino más bien replantearse la socialización en el contexto hipermoderno, cuando ningún discurso ideológico tiene ya sentido y la desintegración de lo social ha llegado al máximo. No hay duda de que está en marcha una reorganización social, pero parte únicamente del deseo personal de los individuos. Los átomos individuales no son reacios a reencontrarse, comunicarse, reagruparse en movimientos asociativos caracterizados por el egocentrismo, porque su adhesión es espontánea, dócil y parcial, totalmente de acuerdo con la lógica de la moda. Pero ¿bastan las reagrupaciones narcisistas para formar una sociedad democrática y promover el sentido de los valores, cuando parece que lo único esencial sea el consumo?

¿Es signo del dominio de la barbarie esta hipermodernidad nuestra, que se caracteriza por el consumo emotivo y la existencia de individuos preocupados sobre todo por su salud y su seguridad? Son muchos los que critican esta sociedad nuestra, en la que no ven más que almas desamparadas, barbarie interior, derrota del pensamiento o imperfección del presente. Como si el nihilismo en el que Nietzsche leía el porvenir de Europa hubiera triunfado efectivamente. En cierto modo, no es un juicio falso: el hedonismo individualista, al minar las instancias tradicionales de control social y al expulsar del campo social toda trascendencia, priva de referencias a cierta cantidad de individuos y propicia un relativismo inmoderado que parece dar libre curso a todas las lucubraciones posibles. ¿Cómo guardar silencio ante la proliferación de las sectas, que seducen a personas mal que nos pese instruidas, o ante el retorno de lo paranormal, cuando estos fenómenos habían sido desprestigiados por la modernidad? Ya pueden removerse en su tumba Bayle y Fontenelle, que no por ello se modificará la lógica hipermoderna que reorganiza y recicla el pasado sin cesar.

Pero el relativismo no es más que uno de los aspectos posibles de la hipermodernidad. Es necesario admitir igualmente que los derechos humanos no se han vivido nunca de manera tan consensuada como en la actualidad, que los valores de la tolerancia y el

respeto no se han manifestado jamás con tanta fuerza como en el presente, favoreciendo una repulsa generalizada de la violencia gratuita. Y, además, ¿cómo guardar silencio ante el hecho de que la hipermodernidad se haya construido en paralelo con una necesidad ética cada vez más acentuada? En lugar de la descripción catastrofista que se nos presenta habitualmente, en la que la moral ha abandonado el espacio social, desbancada por el cinismo y el egoísmo, conviene subrayar, ante las amenazas generadas por el desarrollo tecnocientífico y el empobrecimiento de los grandes proyectos políticos, la necesidad actual de regulaciones éticas y deontológicas, a nivel social, económico* e incluso mediático. Es verdad que la preocupación ética no se vive ya, como en el pasado, según la lógica del deber y el sacrificio, y que debe pensarse bajo la forma de una moral indolora, optativa, que funcione más movida por emociones que por obligación o por sanción y que se adapte a los nuevos valores de la autonomía individualista.** Pero esta fase posmoralista que caracteriza hoy a nuestras sociedades no supone la desaparición de todo valor ético. «Aun cuando el sacerdocio del deber y los tabúes victorianos hayan caducado, aparecen nuevas regulacio-

* Véase la interpretación de la ética laboral que propone Lipovetsky en «L'âme de l'entreprise: mythe ou realité?», *Métamorphoses de la culture libérale*, *op. cit.*, pp. 55-85, [«El alma de la empresa: ¿mito o realidad?, *Metamorfosis de la cultura liberal*, pp. 59-96].

** Lipovetsky, «Mort de la morale ou résurrection des valeurs?», *ibid.*, pp. 31-51, [«¿Muerte de la moral o resurrección de los valores?», *ibid.*, pp. 31-57].

nes, se recomponen prohibiciones, se reinscriben valores que ofrecen la imagen de una sociedad sin relación con la descrita por los despreciadores de la "permisividad generalizada". La liturgia del deber desgarrador no tiene ya terreno social, pero las costumbres no se hunden en la anarquía; el bienestar y los placeres están magnificados, pero la sociedad civil está ávida de orden y moderación; los derechos subjetivos gobiernan nuestra cultura, pero "no todo está permitido".»*

Como se ve, posmoralidad no es sinónimo de inmoralidad. Tres elementos permiten apreciar la persistencia de ideales éticos en el contexto individualista. En primer lugar, la desaparición de la moral incondicional no se ha traducido en una proliferación de conductas egoístas en el conjunto del cuerpo social, como lo demuestra la multiplicación de las asociaciones de ayuda mutua y de voluntarios. Por otro lado, el relativismo de los valores no ha potenciado el nihilismo, dado que perdura un fuerte núcleo de valores democráticos esenciales, núcleo alrededor del cual ha arraigado un firme consenso. Por último, la pérdida de las referencias tradicionales no se ha traducido en el caos social anunciado, toda vez que la liberación individual, en particular en el plano sexual, no se ha traducido en anarquía absoluta.

Así las cosas, la responsabilidad individual no es

* Lipovetsky, *Le crépuscule du devoir*, Gallimard, París, 1992, p. 51 [trad. esp., *El crepúsculo del deber*, Anagrama, Barcelona, 1994, p. 49].

más que un aspecto de la hipermodernidad y no se debe olvidar tampoco que la disolución de las formas de encuadramiento de los individuos puede producir el efecto contrario. Con el hundimiento de los grandes discursos normativos de la moral aparecen fenómenos asociales desconocidos que no son ajenos al individualismo irresponsable: cinismo generalizado, negación del esfuerzo y del sacrificio individual, comportamientos compulsivos, tráfico de drogas y toxicomanías, violencia gratuita, sobre todo contra las mujeres de los barrios periféricos. El reinado del hedonismo coincide sólo en parte con la era de la responsabilización.

LAS PARADOJAS DEL CUARTO PODER

Si bien la moral no ha desaparecido del campo social, está más impuesta en él desde fuera, por los mensajes que vehiculan los medios de información, que determinada desde dentro. Es cierto que las normas sociales no las dictan e imponen ya, como en el pasado, el espíritu nacional, la familia o las Iglesias, y que las referencias proporcionadas por las instancias tradicionales se han vaciado de sentido y deben adaptarse a la lógica de lo efímero. Es razonable también que nuestra sociedad, fascinada por lo frívolo y lo superfluo, entre en su fase flexible y comunicacional, caracterizada por el gusto por lo espectacular, la inconstancia de las opiniones y de las movilizaciones sociales. Nada original en este sentido, porque la crítica habitual de los medios de información, típica de la Escuela

de Francfort y de los situacionistas, consiste en atribuirles una omnipotencia que ha contribuido a convertirlos en instrumentos de manipulación y alienación de carácter totalitario cuya finalidad sería la justificación del orden establecido, del conformismo y de la estandarización de los individuos. Si bien hay que admitir que los medios tienen un papel normalizador y reconocer que su influencia en la vida cotidiana no es de ningún modo insignificante, no hay que precipitarse y considerar ilimitada su capacidad de masificación. En efecto, los medios de información pueden apoyar tal o cual comportamiento del público, pero no imponerlo. Una prueba de ello es que la insistencia en un mismo mensaje no siempre produce el efecto buscado (basta pensar en las campañas publicitarias contra el tabaco, que no parecen haber modificado sensiblemente su consumo).

A pesar de todo, ¿no se podría conceder a la crítica situacionista una buena porción de legitimidad? ¿No estamos atravesados de parte a parte por mensajes exteriores que condicionan y estandarizan nuestros comportamientos? No percibir los efectos positivos de la lógica de la moda y el consumo sería lo que nos ha vuelto poco a poco indiferentes a los mensajes publicitarios y a los objetos industriales. Este desinterés por el mundo del consumo ha permitido a su vez la conquista de la autonomía personal al multiplicar las ocasiones de elección individual y las fuentes de información sobre los productos. Lejos de ir al hombre unidimensional que veía Marcuse, la lógica del consumo-moda ha propiciado la aparición de un individuo amo

y señor de su vida, fundamentalmente voluble, sin ataduras profundas, con personalidad y gustos fluctuantes. Y por estar así constituido, necesita una moral espectacular, la única capaz de conmoverle y hacerle obrar. Los medios de información se han visto obligados a adoptar la lógica de la moda, a inscribirse en el registro de lo espectacular y lo superficial, y a valorar la seducción y la gracia de sus mensajes. Por eso se han adaptado al hecho de que el razonamiento personal pase cada vez menos por la discusión entre individuos privados y cada vez más por el consumo y las vías seductoras de la información.

Si la negatividad de los medios de información podría revalorizarse en función del peso relativo de su capacidad normalizadora, su positividad tampoco debe pasarse por alto. Porque en la historia del individualismo moderno los medios de información han desempeñado un papel emancipador fundamental al difundir en el conjunto del cuerpo social los valores del hedonismo y la libertad. «Al sacralizar el derecho a la autonomía individual, al promover una cultura relacional, al celebrar el amor al cuerpo, los placeres y la felicidad privada, los medios se han convertido en agentes disolventes de la fuerza de las tradiciones y de las antiguas estanquidades de clase, de las morales rigoristas y de las grandes ideologías políticas.»* Más aún, al permitir el acceso a una información cada vez más diversificada y a puntos de vista diferentes, al pro-

* Lipovetsky, *Métamorphoses de la culture libérale, op. cit.*, p. 93 [*Metamorfosis de la cultura liberal*, p. 103].

poner una gama de opciones extremadamente variada, los medios han podido aportar a los individuos una mayor autonomía de pensamiento y de acción al permitirles que tuvieran su propia opinión sobre una cantidad de fenómenos en crecimiento incesante.

Su papel formador ha sido determinante, por ejemplo, en el plano político. Más que ver en ellos a los responsables de la desnaturalización del debate público, sería preferible valorar favorablemente su influencia en la maduración política de un electorado cada vez menos enclaustrado en los discursos ideológicos o en la lógica de clases y cada vez más sensible a los argumentos de los partidos que compiten, lo cual no puede sino contribuir al debate democrático. Por otra parte, nuestras sociedades no se caracterizan por el consenso, sino por la discusión permanente, y a ésta los medios contribuyen en no pequeña medida. Privadas de trascendencia, de autoridad reconocida universalmente, se ven abocadas al antagonismo permanente de los discursos, sobre un telón de fondo de estabilidad democrática, libertad e igualdad que constituye una plataforma de ideales comunes, plataforma sin embargo problemática porque estos dos principios pueden recibir interpretaciones opuestas. No experimentamos pues el imperio de la uniformación de las convicciones y los comportamientos. La homogeneización de los gustos y los modos de vida no se canaliza hacia una vida política y social consensuada, los conflictos continúan, pero a través de una pacificación individualista del debate colectivo a la que los medios han contribuido. Tenemos un ejemplo en el

hecho de que la elección relativamente peligrosa de George W. Bush no ha dado lugar a ningún derramamiento de sangre. No estamos ya en los tiempos de las grandes tragedias colectivas, sino que lo trágico se vive ahora en lo personal, la dificultad de vivir aumenta, el porvenir no ha tenido nunca un rostro tan amenazador. La hipermodernidad no es ni el reinado de la felicidad absoluta ni el del nihilismo total. En cierto modo no es ni la consumación del proyecto de las Luces ni la confirmación de las sombrías previsiones nietzscheanas.

Esta defensa del universo mediático no tiene más función que relativizar los fenómenos y no trata de camuflar la negatividad que fomentan el sistema mediático en particular y la hipermodernidad en general. Es evidente que al intensificarse el individualismo y al conceder una importancia menguante a los discursos tradicionales, la sociedad hipermoderna se caracteriza por la indiferencia ante el bien público, por esa prioridad que se concede a menudo al presente sobre el futuro, por el auge de los particularismos y de los intereses profesionales, por la disgregación del sentido del deber o de la deuda con la colectividad. Limitándose a la esfera de los medios, los análisis pueden ser muy críticos, dado que también los medios están atravesados por la lógica dual, característica del mundo hipermoderno, que lo vuelve todo ambivalente.

¿Cómo callar ante los efectos de los medios en la cultura y en el debate público? Destinados en teoría a informarnos, más bien nos desinforman por intereses sensacionalistas (los osarios de Timisoara) o de política

mezquina (pensemos en el turbio papel que desempeñó la cadena americana Fox durante la guerra de Irak de 2003). En vez de elevar el nivel del debate público, transforman la política en espectáculo. Más que ser promotores de una cultura de calidad, nos abruman con pasatiempos insípidos, multiplican las emisiones deportivas y programan lo más tarde que pueden, incluso suprimiéndolas, las emisiones de contenido vagamente cultural. Pasan por fomentar la libertad individual y el gusto por la iniciativa precisamente cuando los consumidores tienen actitudes cada vez más compulsivas en este sentido. Tienen la misión de formar el espíritu crítico y el juicio, pero la lógica del mercado hace que se abandone a menudo la reflexión en beneficio de la emoción y la teoría en beneficio de la utilidad práctica. Lo mismo pasa con esos libros de filosofía de venta previsiblemente asegurada que responden a preocupaciones personales y proponen recetas para alcanzar la felicidad. «No es la pasión por el pensamiento lo que triunfa, sino la demanda de saberes y de informaciones inmediatamente operacionales.»* Los medios, a su vez, han sucumbido a la lógica hipermoderna y pueden fomentarlo todo al mismo tiempo, los comportamientos responsables y los irresponsables.

El futuro de la hipermodernidad se juega ahí, en su capacidad para hacer triunfar la ética de la responsabilidad sobre los comportamientos irresponsables. Estos no van a desaparecer por sí solos, ya que están

* *Ibid.*, p. 98 [trad. esp., *ibid.*, p. 110].

necesariamente inscritos en la lógica de la hipermodernidad. En efecto, son precisamente los mecanismos del individualismo democrático los que explican a la vez la responsabilidad de unos y la irresponsabilidad de otros, la de los que prefieren que la autonomía que han heredado degenere en egoísmo puro. Estos últimos, preocupados en exclusiva por su comodidad y su felicidad, abandonan lo social en beneficio de lo privado, y además con la conciencia muy tranquila, porque las instancias tradicionales de la socialización, desacreditadas por el avance del individualismo, ya no desempeñan su papel normativo. Pero tampoco exageremos el alcance de este fenómeno; los comportamientos responsables son siempre actualidad. Es quizá lo más asombroso que se constata: la sociedad de consumo de masas, emocional e individualista, permite que coexistan un espíritu de responsabilidad, de geometría variable, y un espíritu de irresponsabilidad incapaz de resistirse tanto a las demandas exteriores como a los impulsos interiores. El caso es que la lógica binaria de nuestras sociedades irá en aumento y que la responsabilización de cada cual cobrará importancia creciente. Jamás una sociedad ha dejado que se ejerciera una autonomía y una libertad individuales tan grandes, jamás ha estado su destino tan vinculado al comportamiento de quienes la componen.

El interés de la concepción binaria de Lipovetsky es que propone, al margen de los esquemas marxistas y liberales, una interpretación distinta del presente en la que el futuro de nuestras democracias está abierto y en la que la responsabilidad individual y colectiva es

total. Frente a los liberales, que creen que sólo el liberalismo puede resolver los problemas que él mismo engendra, Lipovetsky recuerda que el papel del mercado tiene límites y que la mano invisible y providencialista destinada a regularlo desde dentro necesita guantes muy visibles para que evitemos sus excesos. Frente a los marxistas, que denuncian la lógica contradictoria del capitalismo y militan en favor de una sociedad de clases cuyo advenimiento es indispensable, Lipovetsky demuestra que la contradicción se ha reinscrito en la esencia misma de los individuos, que las luchas simbólicas han perdido mucha intensidad y que el futuro es imprevisible porque hay que construirlo al mismo tiempo que el presente. Basándose en la complejidad del presente y negando las interpretaciones idealistas y catastrofistas, Lipovetsky propone una versión de nuestra hipermodernidad que quiere ser a la vez racionalista y pragmática, y en la que la responsabilidad es la piedra angular del porvenir de nuestras democracias. Sin verdadera responsabilidad, no bastarán las declaraciones de buenas intenciones carentes de efectos concretos. Es necesario valorar la inteligencia de las personas, movilizar las instituciones y preparar a nuestros hijos para los problemas del presente y del futuro. La responsabilidad debe ser colectiva y ejercerse en todos los dominios del poder y del saber; pero también debe ser individual porque en última instancia nos corresponde asumir esta autonomía que la modernidad nos ha legado.

SÉBASTIEN CHARLES

Tiempo contra tiempo o la sociedad hipermoderna

A fines de los años setenta se introdujo en la escena intelectual el concepto de posmodernidad para calificar la nueva situación cultural de las sociedades desarrolladas. Surgido inicialmente en el discurso arquitectónico como reacción contra el estilo internacional, muy pronto se utilizó para designar tanto la desarticulación de los fundamentos del absolutismo de la racionalidad y el hundimiento de las grandes ideologías de la historia como la poderosa dinámica de la individualización y pluralización de nuestras sociedades. Al margen de las diversas interpretaciones propuestas, se impuso la idea de que se necesitaba una sociedad más heterogénea, más optativa, menos lastrada por las expectativas del futuro. Tras las concepciones entusiastas del progreso histórico aparecieron horizontes más cercanos, una temporalidad dominada por lo precario y lo efímero. Confundido con el descalabro de las construcciones voluntaristas del futuro y el triunfo paralelo de normas consumistas centradas

en la vida presente, el período posmoderno señalaba el advenimiento de una temporalidad social inédita, caracterizada por la primacía del aquí y ahora.

El neologismo «posmoderno» tuvo un mérito: poner de relieve un cambio de rumbo, una reorganización profunda del modo de funcionamiento social y cultural de las sociedades democráticas avanzadas. Auge del consumo y de la comunicación de masas, debilitación de las normas autoritarias y disciplinarias, pujanza de la individualización, consagración del hedonismo y del psicologismo, pérdida de la fe en el porvenir revolucionario, desinterés por las pasiones políticas y las militancias: había que dar un nombre a la tremenda transformación que tenía lugar en la escena de las sociedades opulentas, liberadas de las grandes utopías futuristas de la modernidad inaugural.

Pero al mismo tiempo la expresión «posmoderno» era ambigua, torpe, por no decir confusa. Porque lo que tomaba cuerpo era evidentemente una modernidad de nuevo cuño, no una superación de ésta. De aquí las legítimas reticencias que despertó el prefijo «pos». Añadamos además lo siguiente. Hace veinte años, el concepto «posmoderno» aportaba aire fresco, sugería algo nuevo, una encrucijada decisiva. Hoy ha quedado algo anticuado. El ciclo posmoderno se ha desarrollado bajo el signo de la descompresión *cool* de lo social; actualmente tenemos la impresión de que la época ha vuelto a endurecerse, a cubrirse de nubes sombrías. Hemos vivido un breve momento de reducción de las trabas y las imposiciones sociales, pero he aquí que éstas vuelven a estar en primer plano,

aunque con rasgos nuevos. Precisamente cuando triunfan las tecnologías genéticas, la globalización liberal y los derechos humanos, la etiqueta posmoderno se ha marchitado, ha agotado su capacidad de expresar el mundo que se anuncia.

El «pos» de lo posmoderno tenía los ojos puestos todavía en lo que quedaba atrás y se había declarado muerto, permitía pensar en una desaparición sin concretar en qué íbamos a convertirnos, como si se tratase de conservar una libertad nuevamente conquistada a impulsos de la disolución de los encuadramientos sociales, políticos e ideológicos.[1]* De aquí la suerte que corrió. Esa época ha terminado.

Hipercapitalismo, hiperclase, hiperpotencia, hiperterrorismo, hiperindividualismo, hipermercado, hipertexto, ¿habrá algo que no sea «hiper»? ¿Habrá algo que no revele una modernidad elevada a la enésima potencia? Al clima de conclusión le sigue una conciencia de huida hacia delante, de modernización desenfrenada hecha de mercantilización a ultranza, de desregulaciones económicas, de desbordamiento tecnocientífico cuyos efectos son portadores tanto de promesas como de peligros. Todo ha sucedido muy aprisa: el pájaro de Minerva anunció el nacimiento de lo posmoderno mientras se bosquejaba ya la hipermodernización del mundo.

Lejos de haber muerto la modernidad, asistimos a su culminación, que se concreta en el liberalismo universal, en la comercialización casi general de los

* Las notas de este trabajo se encuentran en la pág. 106.

modos de vida, en la explotación «hasta la muerte» de la razón instrumental, en una individualización vertiginosa. Hasta entonces la modernidad funcionaba encuadrada o frenada por toda una serie de contrapesos, contramodelos y contravalores. El espíritu de la tradición seguía vivo en diversos grupos sociales; el reparto de los papeles sexuales seguía negando estructuralmente la igualdad; la Iglesia seguía teniendo una gran influencia en las conciencias; los partidos revolucionarios prometían una sociedad distinta, liberada del capitalismo y de la lucha de clases; el ideal de la Nación legitimaba el sacrificio supremo de los individuos; el Estado administraba numerosas actividades de la vida económica. Ya no estamos en ese mundo.

La sociedad que se está organizando es una sociedad en la que ya no son estructurantes las fuerzas que se oponen a la modernidad democrática, liberal e individualista, en la que han caducado las grandes propuestas alternativas, en la que la modernización no tropieza ya con resistencias organizativas e ideológicas de fondo. Los elementos premodernos no se han desvanecido, sino que funcionan según una lógica moderna desregularizada y desinstitucionalizada. Incluso las clases y las culturas de clase se difuminan en beneficio del principio de la individualidad autónoma. El Estado retrocede, la religión y la familia se privatizan, la sociedad de mercado se impone: ya sólo quedan en la palestra el culto a la competencia económica y democrática, la ambición de la técnica, los derechos de los individuos. Lo que hay en circulación es una segunda modernidad, desreglamentada y globalizada,

sin oposición, totalmente moderna, que se basa en lo esencial en tres componentes axiomáticos de la misma modernidad: el mercado, la eficacia técnica y el individuo. Teníamos una modernidad limitada y ha llegado el tiempo de la modernidad acabada.

En este contexto, las esferas más heterogéneas ascienden al máximo, libradas a una dinámica ilimitada, en una espiral hiperbólica.[2] Así, asistimos a un auge formidable de las actividades financieras y bursátiles, a una aceleración del ritmo de las operaciones económicas que funcionan ya en tiempo real, a una tremenda explosión del volumen de los capitales que circulan por el planeta. Desde hace mucho tiempo la sociedad de consumo se anuncia bajo el signo del exceso, de la profusión de las mercancías: esto se amplifica aún más gracias a los hipermercados y grandes superficies cada vez más gigantescas que ofrecen un sinfín de productos, marcas y servicios para todo. Cada dominio tiene un aspecto en cierto modo exagerado, desmesurado, extralimitado. Lo demuestran las técnicas y el que hayan trastornado vertiginosamente las referencias de la muerte, la alimentación o la procreación. Lo demuestran igualmente las imágenes del cuerpo en el hiperrealismo porno; la televisión y los telespectáculos que practican la transparencia total; la galaxia Internet y su diluvio de montañas digitales: millones de sitios, miles de millones de páginas y de caracteres que se multiplican por dos cada año que pasa; el turismo y los ejércitos de veraneantes; las aglomeraciones urbanas, las megalópolis superpobladas, asfixiadas, tentaculares. Para luchar contra el te-

rrorismo y la delincuencia hay ya en las calles, en los centros comerciales, en los transportes colectivos y en los establecimientos millones de cámaras y medios electrónicos de vigilancia e identificación de los ciudadanos: para sustituir a la antigua sociedad disciplinario-totalitaria, ya está en marcha la sociedad de la hipervigilancia. La escalada paroxística del «siempre más» se ha introducido en todos los ámbitos del conjunto colectivo.

Incluso los comportamientos individuales están atrapados en el engranaje de lo extremo, como para dar testimonio del frenesí consumista, la práctica del dopaje, los deportes de alto riesgo, los asesinos en serie, las bulimias y anorexias, la obesidad, las compulsiones y adicciones. Destacan dos tendencias contradictorias. Por un lado, y en una medida sin precedentes, los individuos se preocupan por su cuerpo, están obsesionados por la higiene y la salud, y se someten a las prescripciones médicas y sanitarias. Por el otro, proliferan las patologías individuales, el consumo desmedido, los comportamientos anárquicos. El hipercapitalismo aparece acompañado de un hiperindividualismo acentuado, legislador de sí mismo, unas veces prudente y calculador, otras desordenado, desequilibrado y caótico. En el universo funcional de la técnica aumentan los comportamientos disfuncionales. El hiperindividualismo coincide no sólo con la interiorización del modelo del *homo œconomicus* que persigue la maximización de sus intereses particulares en casi todas las esferas de la vida (escuela, sexualidad, procreación, religión, política, sindicalismo), sino también con la desestructuración de las

formas antiguas de la regulación social de los comportamientos, con una marea creciente de patologías, trastornos y excesos conductuales. Con sus operaciones de normalización técnica y de desligadura social, la época hipermoderna fabrica en el mismo movimiento el orden y el desorden, la independencia y la dependencia subjetiva, la moderación y la desmesura.

La primera modernidad era extrema por la mediación de lo ideológico-político; la siguiente lo es más aquí de lo político, en virtud de las tecnologías, los medios, la economía, el urbanismo, el consumo, las patologías individuales. Los procesos hiperbólicos y subpolíticos componen, un poco por todas partes, la nueva fisonomía de las democracias liberales. No todo funciona con exceso, pero nada, de un modo u otro, está ya a salvo de las lógicas de lo extremo.

Todo discurre como si hubiéramos pasado de la era «pos» a la era «hiper». Nace otra sociedad moderna. No se trata ya de salir del mundo de la tradición para acceder a la racionalidad moderna, sino de modernizar la modernidad misma,[3] de racionalizar la racionalización, es decir, de destruir efectivamente los «arcaísmos» y las rutinas burocráticas, de poner fin a las rigideces institucionales y a los obstáculos proteccionistas, de deslocalizar, privatizar, estimular la competencia. El voluntarismo del «radiante porvenir» ha sido reemplazado por el activismo empresarial, por una exaltación del cambio, de la reforma, de la adaptación desprovista de horizonte de confianza y de grandes concepciones históricas. Por todas partes se pone el acento en la obligación de moverse, en un hipercam-

bio liberado de toda perspectiva utópica, dictado por la exigencia de eficacia y la necesidad de supervivencia. En la hipermodernidad ya no hay más opción ni más alternativa que evolucionar, que acelerar la movilidad para no ser adelantados por «la evolución»: el culto a la modernización técnica ha superado a la glorificación de los fines y los ideales. Cuanto menos previsible es el futuro, más necesidad tenemos de ser móviles, maleables, reactivos, propensos al cambio permanente, supermodernos, más modernos que los modernos de la época heroica. La mitología de la ruptura radical ha sido reemplazada por la cultura del más aprisa y el siempre más: más rentabilidad, más eficacia, más ductilidad, más innovación.[4] Falta por saber si esto significa realmente modernización ciega, nihilismo tecnomercantil, proceso que gira en el vacío, sin finalidad ni sentido.

La modernidad de segundo género[5] es la que, reconciliada con sus principios de base (democracia, derechos humanos, mercado), no tiene ya un contramodelo creíble y no deja de reciclar en su orden los elementos premodernos que antaño había que erradicar. La modernidad de la que salimos era negadora, la supermodernidad es integradora. Ya no hay destrucción del pasado, sino su reintegración, su replanteamiento en el marco de las lógicas modernas del mercado, el consumo y la individualidad. Precisamente cuando lo no moderno revela la primacía del sí mismo y funciona según un proceso postradicional, cuando la cultura del pasado deja de ser obstáculo para la modernización individualista y comercial, aparece una fase

nueva de modernidad. De lo pos a lo hiper: la posmodernidad no habría sido pues sino una etapa de transición, un breve momento. Ya no es el nuestro.

Cuántos trastornos invitan a examinar un poco más de cerca el régimen del tiempo social que gobierna la época. El pasado reaparece. Las inquietudes del porvenir reemplazan a la mística del progreso. El presente adquiere una importancia creciente por efecto del desarrollo de los mercados financieros, de las técnicas electrónicas de la información, de las costumbres individualistas y del tiempo libre. Por todas partes aumenta la rapidez de las operaciones y los intercambios, el tiempo falta y se vuelve problemático al imponerse en el centro de nuevos conflictos sociales. Tiempo elegido, horarios flexibles, tiempo del ocio, de los jóvenes, de la tercera y la cuarta edad: la hipermodernidad ha multiplicado las temporalidades divergentes. Las desregulaciones del neocapitalismo son compatibles con una inmensa desregulación e individualización de la época. Mientras el culto al presente se manifiesta con una preponderancia acentuada, ¿cuáles son sus contornos exactos y qué vínculos mantiene con los demás ejes temporales? ¿Cómo se articula en este contexto la relación con el futuro y con el pasado? Hay que reabrir el caso del tiempo social, ya que merece la pregunta más que nunca. Superar la temática posmoderna, reconceptualizar la organización temporal que se gesta: tal es el objeto del texto que sigue.

Jean-François Lyotard fue de los primeros en señalar el vínculo existente entre la condición posmoderna y el tiempo presente. Pérdida de credibilidad de los sistemas progresistas, preeminencia de las normas de la eficacia, comercialización del saber, desmultiplicación de los contratos temporales en la vida cotidiana,[6] ¿qué quiere decir todo esto sino que el centro de gravedad temporal de nuestras sociedades se ha trasladado del futuro al presente? Definida por el agotamiento de las doctrinas de la emancipación y por la potenciación de un tipo de legitimación centrado en la eficiencia, la época llamada posmoderna se corresponde con el predominio del aquí y ahora.

Planteemos el problema: ¿qué fuerzas histórico-sociales son responsables del ocaso de las concepciones triunfalistas del futuro? Digámoslo claramente: ni los fracasos ni las catástrofes de la modernidad político-económica (las dos guerras mundiales, los totalitarismos, el Gulag, el Holocausto, las crisis del capitalismo, el abismo Norte-Sur) habrían podido nunca, por sí solos, causar la ruina de los «metarrelatos» si no hubieran aparecido masivamente nuevos sistemas de referencias para remodelar las mentalidades, para ofrecer nuevas perspectivas a la existencia. Las desilusiones y decepciones políticas no lo explican todo: ha habido al mismo tiempo pasiones nuevas, nuevos sueños, nuevas seducciones que se ejercen día tras día, sin letras mayúsculas, es verdad, pero omnipresentes y que afectan a la inmensa mayoría. El fenómeno que nos ha

cambiado está ahí. La consagración del presente ha venido con la revolución de la vida cotidiana, con las profundas alteraciones, impulsadas por el último medio siglo, de las aspiraciones y de las formas de vida.

En el centro de la reorganización del régimen del tiempo social está el paso del capitalismo productivo a una economía de consumo y comunicación de masas, el relevo de una sociedad rigorista y disciplinaria por una «sociedad-moda», reestructurada de arriba abajo por las técnicas de lo efímero, la renovación y la seducción permanente. Desde los objetos industriales hasta los ratos libres, desde los deportes hasta los juegos, desde la publicidad hasta la información, desde la higiene hasta la educación, desde la belleza hasta la alimentación, por todas partes aparece la caducidad acelerada de los productos en oferta y de los modelos, así como de los multiformes mecanismos de la seducción: novedad, hiperelección, *self-service*, hiperbienestar, humor, diversión, atención, erotismo, viajes, tiempo libre. El universo del consumo y la comunicación de masas se presenta como una fantasía, un mundo de seducción y de movimiento incesante cuyo modelo no es otro que el sistema de la moda. No hay ya, como en las sociedades tradicionales, repetición de modelos del pasado, sino todo lo contrario, novedad y tentación sistemáticas como norma y como organización del presente. Al abarcar sectores crecientes de la vida colectiva, la forma moda generalizada ha convertido el eje del presente en temporalidad socialmente dominante.[7]

Mientras el principio-moda «todo lo nuevo es bello» se impone como amo y señor, le neofilia se afirma

como una pasión cotidiana y general. Se consolidan sociedades reorganizadas por la lógica e incluso por la temporalidad de la moda, vale decir por el presente, que sustituye la acción colectiva por la felicidad privada, la tradición por el movimiento, las esperanzas del futuro por el éxtasis de la novedad perpetua. Nace toda una cultura hedonista y psicologista que incita a la satisfacción inmediata de las necesidades, estimula la urgencia de los placeres, halaga la expansión de uno mismo, pone en un pedestal el paraíso del bienestar, la comodidad y el ocio. Consumir con impaciencia, viajar, divertirse, no renunciar a nada: tras las políticas del porvenir radiante ha venido el consumo como promesa de un presente eufórico.

De aquí que la preeminencia del presente se haya instalado menos por defecto (de sentido, de valor, de proyecto histórico) que por un exceso de satisfacciones, de imágenes e incitaciones hedonistas. La fuerza de los dispositivos subpolíticos del consumismo y la moda generalizada es lo que ha causado la derrota del heroísmo ideológico-político de la modernidad. La entronización del presente comenzó mucho antes de que se tambalearan las razones de esperar un futuro mejor, se adelantó en varios decenios a la caída del muro de Berlín, al universo acelerado del ciberespacio y a la globalización liberal.

La consagración social del presente consumista llegó con un alud de acusaciones contra la atomización social y la despolitización, contra la fabricación de falsas necesidades, contra el conformismo y la pasividad consumistas, contra la cosificación de una vida

sin objeto ni sentido. Además, desde los años setenta la temática de los «desgastes del progreso» comenzó a tener una respuesta significativa. Pero todas estas críticas no han impedido en absoluto el florecimiento de lo que bien podríamos llamar optimismo social. Mientras se oían los últimos conjuros revolucionarios cargados de esperanzas futuristas, se activaba la absolutización del presente inmediato que glorificaba la autenticidad subjetiva y la espontaneidad de los deseos, la cultura del «todo ya» que sacraliza el goce sin prohibiciones, sin preocupaciones por el mañana. Aunque Mayo del 68 surgió como una revuelta sin perspectivas de futuro, antiautoritaria y libertaria, los años de la liberación de las costumbres sustituyeron el compromiso por la fiesta, la historia heroica por las «máquinas deseantes», y todo se vivía como si el presente hubiera conseguido canalizar todos los sueños y pasiones. El paro todavía es sostenible, la inquietud por el porvenir todavía tiene menos peso que los deseos de liberar y hedonizar el presente. Los Treinta Gloriosos,* el Estado-providencia, la mitología del consumo, la contracultura, la emancipación de las costumbres, la revolución sexual, todos estos fenómenos acabaron por desterrar el sentido de lo trágico histórico instaurando una conciencia más optimista que pesimista, un espíritu de época dominado por la despreocupación por el porvenir y que componía un *carpe diem* contestatario y consumista al mismo tiempo.

* Se refiere a los treinta años comprendidos entre 1945 y 1975, de prosperidad económica para Francia. *(N. del T.)*

Pero ya hemos pasado esta página. Desde los años ochenta y sobre todo en los noventa apareció un presentismo de segunda generación, sostenido por la globalización neoliberal y la revolución de las tecnologías de la información. Estas dos series de fenómenos se combinaron para «comprimir el tiempo-espacio», para sobreexcitar las lógicas del tiempo breve. Por un lado, los medios electrónicos e informáticos posibilitan las informaciones e intercambios en «tiempo real», creando una sensación de simultaneidad e inmediatez que devalúa de manera creciente las formas de la espera y la lentitud. Por otro, el creciente empuje del mercado y del capitalismo financiero ha puesto en jaque las concepciones estatales a largo plazo en beneficio de las actuaciones a corto plazo, de la circulación acelerada de los capitales a escala global, de las transacciones económicas en ciclos cada vez más rápidos.[8] En todas las organizaciones las expresiones clave son flexibilidad, rentabilidad, «justo a tiempo», «cronocompetencia», demora cero: orientaciones que dan testimonio de una modernización exasperada que vuelve a encerrar el tiempo en una lógica de la urgencia. Aunque la sociedad neoliberal e informatizada no ha creado la fiebre del presente, no hay duda de que la ha llevado a su apogeo trastornando las jerarquías temporales, intensificando sus deseos de liberarse de las coacciones del espacio-tiempo.

Pero hay más: una reorganización tal de la vida económica no se ha producido sin consecuencias dramáticas para capas enteras de la población, ya que el «turbocapitalismo» y la prioridad dada a la rentabilidad

inmediata comportan reducciones masivas de efectivos, empleo precario y crecientes amenazas de paro. El espíritu de la época con predominio de lo frívolo ha sido reemplazado por un tiempo de riesgo e incertidumbre. Ha muerto cierta despreocupación por el tiempo: el presente, de manera creciente, se vive con inseguridad.

El ambiente de la civilización de lo efímero ha cambiado de tonalidad emocional. La sensación de inseguridad ha invadido los espíritus, la salud se ha impuesto como una obsesión de masas, el terrorismo, las catástrofes y las epidemias están a la orden del día. Las luchas sociales y los discursos críticos ya no son portadores de perspectivas utópicas y superadoras de la dominación. Ya sólo caben la protección, la seguridad, la defensa de las «conquistas sociales», la urgencia humanitaria, la salvaguardia del planeta.

El momento denominado posmoderno coincidió con el movimiento de emancipación de los individuos respecto de los roles sociales y las autoridades institucionales tradicionales, respecto de las coacciones de afiliación y de los objetivos lejanos; fue inseparable de la instalación de normas sociales más flexibles y heterogéneas y de la ampliación de la gama de las opciones personales. Sinónimo de desencanto ante los grandes proyectos colectivos, el paréntesis posmoderno se envolvió sin embargo en una forma nueva de encanto, vinculada a la individualización de las condiciones de vida, al culto a uno mismo y a la felicidad privada. Nosotros ya no estamos aquí: la nuestra es la época del desencanto ante la posmodernidad misma, la época de la desmitificación de la vida, enfrentada

hoy al hecho de estar en una escalada de inseguridades. La ligereza se vuelve una carga, el hedonismo retrocede ante el miedo, las servidumbres del presente parecen más incisivas que la apertura de los posibles que entrañaba la individualización de la sociedad. Por un lado, la sociedad-moda no deja de incitar a los goces desmultiplicados del consumo, el ocio y el bienestar. Por otro, la vida se vuelve menos ligera, más estresante, más ansiosa. La inseguridad de la existencia ha suplantado la indiferencia «posmoderna». La modernidad de segundo tipo se dibuja con los rasgos de una mezcla paradójica de frivolidad y ansiedad, de euforia y vulnerabilidad, de divertimento y temor. En este contexto, la etiqueta «posmoderno», que anunciaba un advenimiento, se ha convertido a su vez en un vestigio del pasado, en un «lugar para el recuerdo».

LOS HÁBITOS NUEVOS DEL FUTURO

¿Sobrepujanza del eje del presente en la economía temporal de la época? El hecho es indudable en la hora del capitalismo financiero y de la precariedad salarial, de la democracia de opinión, Internet y los objetos desechables. Pero ¿cómo pensarlo? El sistema temporal que prevalece, ¿equivale, como sugieren algunos, a un «presente absoluto», ocluido, encerrado en sí mismo, aislado del pasado y del porvenir? ¿Vive realmente el individuo contemporáneo en estado de «ingravidez temporal», comprimido en una inmediatez vaciada de todo proyecto y de toda herencia? ¿Se confunde con el

«hombre presente»,[9] extraño a la época, sumergido únicamente en el tiempo de la urgencia y lo instantáneo? La aceleración generalizada, el frenesí del consumo, la pulverización de las tradiciones y las utopías ¿han conseguido crear la civilización del «presente perpetuo», sin pasado ni futuro, de la que hablaba George Orwell?[10] Estas ideas sólo expresan una verdad parcial. Las fluctuaciones económicas a corto plazo, la quiebra de las certezas progresistas, el derrumbe de la capacidad reguladora de las tradiciones son fenómenos presentistas irrecusables. En mi opinión, sin embargo, no autorizan a diagnosticar la irrupción de una cultura del «eterno presente» o «autosuficiente». Una conceptualización así pasa por alto las tensiones paradójicas que animan el régimen del tiempo en la hipermodernidad. La verdad es que no nos hemos quedado huérfanos ni de pasado ni de futuro, ya que las relaciones en estas coordenadas cobran un nuevo relieve conforme el presente engrandece su imperio. Nada de grado cero de la temporalidad, nada de presente «autorreferencial» y hecho de indiferencia al mañana y al ayer: el presentismo de segundo tipo que nos gobierna ya no es posmoderno ni autárquico y no deja de estar abierto a otra cosa que él mismo.

CONFIANZA Y FUTURO

Es indudable que esta época caracterizada por el miedo a la tecnociencia y la desintegración de las utopías políticas es la época de la «crisis del futuro». Ya

no hay fe en un futuro necesariamente mejor que el presente, ya no se espera la lucha final ni el advenimiento de la Ciudad radiante: tras la absolutización del devenir histórico han llegado la inquietud, el apagón de las representaciones del futuro, el eclipse de la idea de progreso. Sin embargo estamos muy lejos de haber pasado totalmente la página del progreso. Aunque la mitología del progreso continuo y necesario tiene fecha de caducidad, no por ello se deja de esperar ni de creer en los «milagros de la ciencia»: la idea de mejorar la condición humana aplicando el saber científico siempre es válida. Pero la relación con el progreso se ha vuelto insegura y ambivalente, ya que el progreso está asociado tanto a la promesa de la mejora como a la amenaza de catástrofes en cadena. No estamos en el último tramo de toda creencia en el progreso, sino en el momento de la aparición de la idea posreligiosa de progreso, es decir, de un devenir indeterminado y problemático: un futuro hipermoderno.

Las sociedades modernas se constituyeron mediante una tremenda «oscilación del tiempo» que instituyó la supremacía del futuro sobre el pasado.[11] Pero esta temporalidad dominante no ha dejado de prorrogarse bajo una forma laica de las creencias y de los esquemas de pensamiento heredados del espíritu religioso (avance imparable hacia la felicidad y la paz, utopía del hombre nuevo, clase redentora, sociedad sin divisiones, espíritu de sacrificio). Todas estas «religiones profanas», portadoras de esperanzas escatológicas, se han extinguido. En este sentido, la «ausencia

de futuro» o el estrechamiento del horizonte temporal que sostiene la sociedad hipermoderna debe pensarse como una laicización de las representaciones modernas del tiempo, como un proceso de desencanto o de modernización de la misma conciencia temporal moderna. Esta decadencia del culto mecánico al progreso no ha de identificarse con un «presente absoluto», sino más bien con un *porvenir puro* que hay que construir sin garantías, sin cauces trazados de antemano ni leyes inflexibles del devenir.[12] Se ha salvado otra etapa en la emancipación respecto de la tutela de lo religioso: apogeo de la modernidad, equivale a hipermodernización de las relaciones con el tiempo histórico.

No se ha destruido la fuerza del futuro: lo que ocurre es que éste ya no es ideológico-político, sino que se sustenta en la dinámica técnica y científica. Cuanto más se instala la época en el culto democrático elevado a nuevo absoluto, más idean los laboratorios un porvenir diferente y se esfuerzan por producir un universo de ciencia ficción, más increíble que la propia ficción. Cuanta menos visión teleológica del futuro se tiene, más se presta éste a su fabricación hiperrealista, ya que el binomio técnico-científico anhela explorar lo infinitamente grande y lo infinitamente pequeño, remodelar la vida, fabricar mutantes, presentar una apariencia de inmortalidad, resucitar especies extinguidas, programar el futuro genético. La humanidad no ha lanzado nunca un desafío tan grande al hombre y al espacio-tiempo. Aunque triunfa el tiempo breve de la economía y los medios, nuestras sociedades no dejan

de ser sociedades orientadas hacia el mañana, en ruptura con eso que es menos romántico y paradójicamente más revolucionario porque se dedica a volver técnicamente posible lo imposible. La impotencia para imaginar el futuro crece en conformidad con la superpotencia tecnocientífica para transformar radicalmente el después: la fiebre del tiempo breve no es sino uno de los aspectos de la civilización futurista hipermoderna.

Mientras el mercado amplía su «dictadura» del corto plazo, las preocupaciones relativas al futuro planetario y a los riesgos ambientales se ponen en el primer plano del debate colectivo. Frente a los peligros de la contaminación atmosférica, el cambio climático, la erosión de la biodiversidad y la contaminación del suelo, se consolidan las ideas de «desarrollo sostenible» y de ecología industrial, encargadas de legar un entorno habitable a las generaciones venideras. Se multiplican igualmente los modelos de simulación de catástrofes, los análisis de riesgos a escala nacional y mundial, las estimaciones de probabilidades para conocer, evaluar y contener los peligros. Las utopías colectivas mueren, las actitudes pragmáticas de previsión y prevención técnico-científicas se intensifican. Si bien el eje del presente es dominante, no es absoluto, ya que la cultura de prevención y «la ética del futuro» hacen que reaparezcan los imperativos de un después más o menos lejano.

Los intereses económicos inmediatos priman sin duda sobre la preocupación por las generaciones futuras. Mientras se desarrolla el espectáculo de las pro-

testas y los encantamientos virtuosos, la destrucción del entorno continúa: máximo de llamadas a la responsabilidad de todos, mínimo de acciones públicas. Ello no impide que las preocupaciones sobre el futuro planetario sigan vivas, que habiten en la conciencia del presente y la alerten sin cesar, estimulando las polémicas públicas, invocando medidas de protección para el patrimonio natural. La omnipresencia de la rentabilidad inmediata puede dominar, pero no estará en esta situación indefinidamente. Aunque el ecodesarrollo esté aún lejos de disponer de los medios técnicos y los sistemas de regulación que necesita, comienza ya a incentivar aquí y allá ciertas prácticas. Esta dinámica deberá ampliarse el día de mañana. Es poco probable que la conciencia y las coacciones del largo plazo queden sin efecto; ellas transformarán las prácticas presentistas al mismo tiempo que los modos de vida y desarrollo. El neofuturismo que se prepara no se parecerá al futurismo revolucionario, impregnado de espíritu de sacrificio: la nueva orientación hacia el porvenir se busca bajo los auspicios de la reconciliación con las normas del presente (empleo, rentabilidad económica, consumo, bienestar).

Tampoco se agota en el presente puro la dinámica económica, que no deja de comportar una relación fundamental con el porvenir, dado que se basa en el florecimiento del consumo y de las inversiones, que necesitan confianza en el después. El optimismo progresista ya no es admisible, pero esto no quiere decir que desaparezcan las esperas positivas del futuro. A. Giddens ha puesto de manifiesto que la moderni-

dad estaba vinculada a la confianza en los sistemas abstractos o «expertos»:[13] añadamos que necesita igualmente la confianza de los actores en el porvenir como condición del desarrollo de la actividad económica. Esta confianza de los consumidores, de los inversores, de los empresarios, ya se sabe, es tornadiza y está ya regularmente gobernada por los sondeos. La hipermodernidad no ha reemplazado la fe en el progreso por la desesperación y el nihilismo, sino por una confianza inestable, fluctuante, variable según los acontecimientos y las circunstancias. Motor de la dinámica de las inversiones y el consumo, el optimismo ante el porvenir se ha reducido, pero no ha muerto. Como lo demás, el sentimiento de confianza se ha desinstitucionalizado, se ha desregulado y ya no se manifiesta más que con flujos y reflujos.

EL RETROCESO DEL «CARPE DIEM»

Planteamos la cuestión a mayor altura: se ha instalado un nuevo clima social y cultural que cada día se aleja más de la relajada despreocupación de los años posmodernos. Con la precarización del empleo y el paro insistente aumentan la sensación de vulnerabilidad, la inseguridad profesional y material, el miedo a la devaluación de los títulos, a las actividades no especializadas, a la degradación social. Los más jóvenes tienen miedo de no encontrar un lugar en el universo del trabajo, los más viejos de perder definitivamente el que tienen. De aquí la necesidad de matizar

bien los diagnósticos que hablan de una cultura neodionisíaca que se basa en la preocupación exclusiva por el presente y en los deseos de gozar aquí y ahora. En realidad, lo que caracteriza el espíritu de la época no es tanto un *carpe diem* como la inquietud ante un porvenir lleno de incertidumbres y riesgos. En este contexto, vivir al día ya no significa tanto la conquista de una vida propia, liberada de cadenas colectivas, como una necesidad impuesta por la desarticulación del mercado laboral. Naturalmente, la fiebre consumista de satisfacciones inmediatas y las aspiraciones lúdico-hedonistas no han desaparecido en absoluto, por el contrario, son más desenfrenadas que nunca, pero están envueltas en un halo de temores e inquietudes. La despreocupación optimista de los Treinta Gloriosos y el ciclo de la liberación de los cuerpos son símbolo de la memoria del pasado: la hipermodernidad no designa tanto la concentración en el instante como su retorno vinculado a un futuro que se ha vuelto inseguro y precario.

Los jóvenes actuales se muestran muy pronto intranquilos a la hora de elegir estudios y ante las salidas que tienen éstos. La espada de Damocles del paro obliga a los estudiantes a optar por formaciones largas, a embarcarse en una carrera de títulos, que se consideran un seguro contra el porvenir. También los padres, evidentemente, han asimilado las amenazas de las desreglamentaciones hipermodernas. Pocos piensan que el principal objetivo de la escuela sea la satisfacción inmediata de los deseos del hijo: lo prioritario es la formación para el futuro;[14] de ahí el auge

del consumismo escolar, de los cursos particulares, de las actividades paraescolares de estímulo. Preparar a la juventud para la vida adulta, pero también, en el otro extremo de la cadena, encontrar soluciones para financiar a largo plazo las pensiones. En este momento, la reforma del sistema de pensiones y la prolongación del tiempo de cotización figuran entre los grandes atolladeros de los gobiernos democráticos y lanzan a la calle a cientos de miles de manifestantes. ¿Dónde se ve que nuestra cultura haya dicho adiós al futuro? Helo, por el contrario, en el centro de las inquietudes y de los debates actuales, cada vez más sometido a previsiones y reorganizaciones. Lo que se apaga no es la importancia del futuro, sino el *ethos* posmoderno del *hic et nunc*.

Las nuevas actitudes ante la salud ilustran de manera impresionante la venganza del futuro. En una época en la que la normalización médica invade cada vez más territorios del campo social, la salud es una preocupación omnipresente para una cantidad creciente de individuos de todas las edades. Los ideales hedonistas han sido sustituidos por la ideología de la salud y la longevidad. Los individuos renuncian masivamente en su nombre a las satisfacciones inmediatas, corrigen y reorientan su comportamiento cotidiano. La medicina ya no se limita a asistir a los enfermos: interviene antes de la aparición de los síntomas, informa sobre los riesgos en que se incurre, incita a cuidar la salud, a someterse a revisiones preventivas, a modificar los estilos de vida. Se ha cerrado otro capítulo: la moral del instante ha cedido el paso al culto a la salud,

a la ideología de la prevención, a la vigilancia sanitaria, a la medicalización de la existencia. Prever, anticiparse, planificar, prevenir; lo que se ha adueñado de nuestras vidas individualizadas es una conciencia que no deja de tender puentes hacia el mañana y el pasado mañana.

Cada vez más vigilancia, más chequeos, más prevenciones: tomar comida sana, perder peso, vigilar el índice de colesterol, no fumar, hacer ejercicio, la obsesión narcisista por la salud y la longevidad se da la mano con la prioridad del después sobre el inmediatamente. Lo que obliga a corregir la tan citada frase de Tocqueville: «Parece que desde el momento en que [los hombres democráticos] pierden la esperanza de vivir una eternidad, están dispuestos a obrar como si sólo fueran a durar un día.»[15] En vista de la importancia adquirida por los problemas de la salud y la vejez, es inevitable observar que estamos lejos de un *ethos* así: el hiperindividualismo es menos instantaneísta que proyectivo, menos festivo que higienista, menos gozador que preventivo, ya que la relación con el presente asimila de manera creciente la dimensión del después. El oscurecimiento de los horizontes lejanos no ha conducido tanto a una ética del instante absoluto como a un pseudopresentismo minado por la obsesión de lo por-venir. La cultura despreocupada del *carpe diem* retrocede: con la presión ejercida por las normas de la prevención y la salud, lo que predomina no es tanto la plenitud del instante como un presente dividido, ansioso, atormentado por los virus y los desastres de la época. No ha habido ninguna «destem-

poralización» del hombre: el individuo hipermoderno sigue siendo un individuo-para-el-futuro, un futuro conjugado en primera persona.

Otros fenómenos revelan los límites de la cultura presentista. Mientras que el culto a la liberación ha pasado de moda, aparecen numerosas formas de valorización de lo que permanece. Aunque las uniones son más frágiles y precarias, la época, a pesar de todo, es testigo de la persistencia del matrimonio, de la revalorización de la fidelidad, del deseo de tener relaciones estables en la vida amorosa. Vemos más insatisfacción o frustración en las experiencias sin mañana que himnos a los amores ocasionales. El amor sigue siendo un ideal, una aspiración colectiva, a causa, al menos en parte, del valor que se concede a la duración a la que va asociado. ¿Y cómo comprender el deseo de tener hijos, todo menos caduco, sin plantear la inversión emocional de la larga duración? Es evidente que el instante puro está muy lejos de haberse apoderado de la existencia privada, dado que la sociedad hipermoderna hace reaparecer la necesidad de la duración como contrapeso del reinado ansiogénico de lo efímero.

CONFLICTOS DE TIEMPO Y CRONORREFLEXIÓN

Marx lo ha expuesto en unos análisis magistrales: la economía del tiempo está en el principio del funcionamiento capitalista moderno. Al dedicarse a reducir al máximo el tiempo de trabajo mientras plantea el tiempo de trabajo como fuente de riqueza, el capita-

lismo es un sistema que se basa en una contradicción temporal fundamental que excluye al hombre de su propio trabajo. Como se sabe, estas contradicciones no han hecho más que acentuarse. De un mundo concentrado en la organización del tiempo de trabajo hemos pasado a un universo caracterizado por la desmultiplicación de los tiempos sociales, por el desarrollo de temporalidades heterogéneas (tiempo libre, consumo, ocio, vacaciones, salud, educación, horarios laborales variables, tiempo de la jubilación), que han generado tensiones desconocidas antes.[16] De ahí la acumulación de problemas de organización y de gestión del tiempo social, de ahí las nuevas necesidades de distribución del tiempo, de reorganización, de flexibilización por el medio indirecto de los dispositivos personalizados, con vistas a la promoción del «tiempo preferido». La obsesión moderna por el tiempo ya no se materializa sólo en la esfera laboral sometida a los criterios de la productividad: ha conquistado todos los aspectos de la vida. La sociedad hipermoderna se presenta como una sociedad en la que el tiempo se vive de manera creciente como una preocupación fundamental, en la que se ejerce y se generaliza una presión temporal en aumento.

Estas contradicciones temporales repercuten en la vida cotidiana y no se explican únicamente por el trasvase del principio de la economía y de la rentabilidad, de la esfera de la producción a otras esferas de la vida social. Desde el momento en que se privilegia el porvenir, se tiene la impresión de no estar en la vida «verdadera». ¿Disfrutar de los placeres según se pre-

sentan o asegurar la vitalidad de los años venideros (salud, forma física, belleza)? ¿Tiempo para los hijos o tiempo para la profesión? Ya no hay sólo una aceleración de los ritmos de la vida, hay también una conflictividad subjetiva de la relación con el tiempo. Los antagonismos de clase se debilitan, las tensiones temporales personales se generalizan y agudizan. Ya no es clase contra clase, sino tiempo contra tiempo, futuro contra presente, presente contra pasado. ¿Qué privilegiar y cómo no lamentar esta o aquella elección cuando el tiempo se ha destradicionalizado, abandonado al arbitrio de los individuos? La reducción del tiempo laboral, el ocio y el proceso de individualización han conducido a la multiplicación de los temas y conflictos relacionados con el tiempo. Es el momento de las guerras temporales singularizadas que se relacionan con las vivencias subjetivas. A las contradicciones objetivas de la sociedad productivista se añade hoy la espiral de las contradicciones existenciales.

El estado de guerra contra el tiempo supone que los individuos están cada vez menos encerrados en el presente, ya que la dinámica de la individualización y los medios de información funcionan como instrumentos de distanciamiento, de introspección, de reflexión sobre la propia vida.[17] La hipermodernidad no es un «proceso sin sujeto», es inseparable de «tomar la palabra», de la autorreflexión, de una creciente concienciación de los individuos que se acentúa, paradójicamente, por la acción efímera de los medios. Por una parte se sufren cada vez más los apremios del tiempo acelerado, por la otra progresan la independencia de

los individuos, la subjetivización de las orientaciones, la reflexión sobre la propia vida. En las sociedades individualizadas, emancipadas de la tradición, ya no hay nada trazado de antemano, porque la organización de la existencia y los empleos del tiempo exigen arbitrajes y rectificaciones, previsiones e informaciones. Hay que representarse la hipermodernidad como una metamodernidad basada en la cronorreflexión.

TIEMPO ACELERADO Y TIEMPO RECUPERADO

Una de las consecuencias más notables de la fuerza del régimen presentista es el clima de opresión que hace sentir en la vida de las organizaciones y de las personas. Son muchos los ejecutivos que dan fe del ritmo desenfrenado que domina la vida colectiva de la empresa en la época de la competencia globalizada y de las imposiciones de la lógica financiera. Cada vez se exige que haya más resultados a corto plazo, hacer más en el menor tiempo posible, obrar sin tardanza: la carrera competitiva lleva a primar lo urgente sobre lo importante, la acción inmediata sobre la reflexión, lo accesorio sobre lo esencial. Lleva asimismo a crear una atmósfera de exageración, de estrés permanente, así como toda una serie de trastornos psicosomáticos. De ahí la idea de que la hipermodernidad se caracteriza por la ideologización y la generalización del reinado de la urgencia.[18]

Los efectos inducidos por el nuevo orden del tiempo sobrepasan ampliamente el universo del trabajo y repercuten en la relación con la vida cotidiana,

con uno mismo y con los demás. Cada vez son más las personas –las mujeres más que los hombres, a causa de las obligaciones de la «doble jornada»– que se quejan de estar desbordadas, de «ir con el tiempo justo», de estar agotadas. Parece que ya ninguna edad se libra de esta huida hacia delante, ya que tanto los jubilados como los niños tienen hoy sobrecargado su empleo del tiempo. Cuanto más aprisa se va, menos tiempo se tiene. La modernidad se construyó alrededor de la crítica de la explotación del tiempo laboral, la época hipermoderna es contemporánea de la rarefacción del tiempo. En la actualidad somos más sensibles a la escasez de tiempo que a la ampliación del campo de las posibilidades que comporta el empuje de la individualización; nos quejamos menos de tener poco dinero o poca libertad que de tener poco tiempo.

Pero si unos nunca tienen bastante tiempo, otros (parados, jóvenes en dificultades) tienen demasiado. Por un lado el individuo emprendedor, hiperactivo, que disfruta con la velocidad y la intensidad del tiempo; por el otro el individuo «por defecto», agobiado por los tiempos muertos de su existencia.[19] Esta dualización de la vivencia del tiempo apenas puede discutirse; por el contrario, vemos que se fortalecen nuevas formas de desigualdad social en relación con el tiempo, formas que no deben impedirnos que veamos la dinámica global que, por encima de las clases o grupos concretos, ha transformado en profundidad la relación de los individuos con el tiempo social. Al crear el hipermercado de los modos de vida, el universo del consumo, del ocio y ya de las nuevas tecnologías ha hecho posible una auto-

nomización creciente ante los apremios colectivos temporales: de ahí resulta una desincronización de las actividades, de los ritmos y los trayectos individuales. Vector de individualización de las aspiraciones y los comportamientos, el reinado del presente social se manifiesta con ritmos alterados, con construcciones más personalizadas del empleo del tiempo. La bipolarización del individualismo –por exceso o por defecto– se afirma exclusivamente sobre el telón de fondo de esta pluralización y esta individualización generalizadas de las formas de administrar el tiempo. En este sentido, la hipermodernidad es inseparable de la destradicionalización/desinstitucionalización/individualización de las relaciones con el tiempo, un fenómeno general que, por encima de las diferencias de clase o de grupo, sobrepasa ampliamente el mundo de los triunfadores. La nueva sensación de que somos esclavos del tiempo acelerado se manifiesta a la vez que aumenta la capacidad de organización individual de la vida.

Nueva relación con el tiempo que las pasiones consumistas ilustran igualmente. Nadie duda que la fiebre de comprar es, en el mejor de los casos, un mal menor, una forma de consolarse de las desgracias de la vida, de llenar el vacío del presente y el futuro. La compulsión presentista del consumo y la reducción del horizonte temporal de nuestras sociedades forman una buena combinación. Pero ¿es algo más que una derivación, un entretenimiento pascaliano, una huida ante un mundo privado de porvenir imaginable y que se ha vuelto caótico e inseguro? La verdad es que la escalada consumista se nutre por igual de la angustia

existencial y del placer asociado a los cambios, del deseo de intensificar indefinidamente el curso de la vida cotidiana. Es posible que sea éste el deseo fundamental del consumidor hipermoderno, remozar su experiencia del tiempo, revitalizarla mediante novedades que se presentan como simulacros de aventuras. Hay que pensar el hiperconsumo como una cura de rejuvenecimiento emocional que no deja nunca de comenzar. Por eso, lo que nos define no es exactamente el «presente perpetuo» de que hablaba Orwell, sino más bien un deseo de renovación perpetua de uno mismo y del presente. Con el frenesí consumista se expresa el rechazo del tiempo usado y repetitivo, una lucha contra el envejecimiento del sentido que acompaña a la cotidianidad. No tanto el rechazo de la muerte y de la finitud como la angustia de fosilizarse, de repetir y de no sentir. A la pregunta «¿Qué es la modernidad?», Kant respondía: abandonar la minoría de edad, ser adulto. En la hipermodernidad todo es como si viera la luz una nueva prioridad: la de ser perpetuamente «joven». Nuestra pulsión neofílica es ante todo un exorcismo del envejecimiento de la vivencia subjetiva: el individuo desinstitucionalizado, volátil e hiperconsumidor es el que sueña con parecerse a un ave fénix emocional.

SENSUALISMO Y EFICACIA

La cultura de la inmediatez ha sido objeto de innumerables críticas que no siempre evitan la complacencia apocalíptica. Se dice que en el universo de los

afanes la rapidez reemplaza al vínculo humano, la eficacia a la calidad de vida, el frenesí a los goces ocasionales. Acabados la ociosidad, la contemplación y el voluptuoso abandono, lo que se lleva es la superación de uno mismo, la vida a manos llenas, los placeres abstractos de la omnipotencia que traen las intensidades a cámara rápida. Mientras que las relaciones reales de proximidad dan paso a los intercambios virtuales, se organiza una cultura de hiperactividad eficientista sin concreción ni sensorialidad que destruye poco a poco los objetivos hedonistas.

Guardémonos de tomar la parte por el todo. Pues la era de la prisa es también la era en que se manifiestan la democratización de las tecnologías del bienestar, el ascenso de los mercados de la calidad, la erotización de la sexualidad femenina, la moda de los deportes deslizantes. La música, los viajes, los paisajes, el acondicionamiento estético de los interiores tienen asimismo un éxito sin precedentes. Lo mismo cabe decir de prácticas y gustos que revelan que se trata de una época de sensualización y de estetización masiva de los placeres. Dos tendencias coexisten. Una, la que acelera las velocidades, tiende a la desmaterialización de los placeres; la otra, por el contario, conduce a la estetización de los goces, a la felicidad de los sentidos, a la búsqueda de la calidad del momento. Por un lado, un tiempo comprimido, «eficaz», abstracto; por el otro, un tiempo de concentración en lo cualitativo, las voluptuosidades corporales, la sensualización del instante. Así, la sociedad ultramoderna se presenta como una cultura desunificada y paradójica. Apa-

reamiento de contrarios que no hace sino intensificar dos principios fundamentales, constitutivos de la modernidad técnica y democrática: la conquista de la eficacia y el ideal de la felicidad en la tierra.

La cultura hedonista se ha analizado y estigmatizado sistemáticamente, alegando que venía a ser un decreto de felicidad consumista y erótica, una «tiranía del placer», un «totalitarismo» comercial. Pero ¿qué vemos en realidad? Las catedrales del consumo proliferan, las espiritualidades y sabidurías antiguas están de moda; se exhibe porno, las costumbres sexuales son más prudentes que desenfrenadas; el ciberespacio virtualiza la comunicación, los individuos votan por el espectáculo en vivo, las fiestas colectivas, las salidas entre amigos; el comercio se generaliza, el voluntariado se multiplica y los sentimientos unen a las parejas más que nunca. Es evidente que el individuo no es el fiel reflejo de las lógicas hiperbólicas mediático-comerciales, que es tan poco «esclavo» del orden sexual vigente como producto mecánico de la publicidad. Hay otras motivaciones, otros ideales (sobre relaciones, intimistas, amorosos, éticos) que no dejan de orientar al hiperindividuo. El reinado del presente es menos un reinado de la normalización de la felicidad que un reinado de la diversificación de los modelos, de la erosión de la capacidad organizadora de las normas colectivas, de la desestandarización de los placeres. La influencia de las normas del consumo y de la sexualidad aumenta en razón proporcional a la vaguedad con que dirigen los comportamientos individuales.

Superactivo, el individuo hipermoderno es asi-

mismo prudente y cuida los afectos y las relaciones: la aceleración de las velocidades no ha abolido ni la sensibilidad ante el otro, ni las pasiones cualitativas, ni la aspiración a una vida «equilibrada» y sentimental. La versión extrema no es más que una de las tendencias de la ultramodernidad. Algunos ejecutivos podrán ser adictos al trabajo, pero la mayoría de los asalariados aspira a armonizar vida profesional y vida privada, trabajo y tiempo libre. El cine porno se comercializa libremente, pero la vida sexual dista mucho de haber caído en las prácticas orgiásticas y la promiscuidad general. La publicidad podrá glorificar el disfrute de las mercancías, pero la mayoría busca la calidad de vida en las relaciones con otras personas (hijos, amor, amistad). El frenesí del «cada vez más» no hace olvidar las lógicas cualitativas de lo «mejor» y del sentimiento, antes bien les da una apariencia social mayor, una nueva legitimidad de masas. Las superofertas hipermodernas tropiezan por todas partes con las exigencias de mejorar la vida, con la valoración de los sentimientos y de la personalidad insobornable; las lógicas del exceso coexisten en todas partes con medidas de seguridad y contratendencias. Organizada por normas antinómicas, la sociedad ultramoderna no es unidimensional: se parece a un caos paradójico, a un desorden organizador.[20]

En este contexto, lo que más debe inquietarnos no es ni la desensualización ni la «dictadura» del placer, sino la fragilización de la personalidad. La cultura hipermoderna se caracteriza por el debilitamiento del poder regulador de las instituciones colectivas y la auto-

nomización correspondiente de los actores ante las imposiciones de los grupos, sean la familia, la religión, los partidos políticos o las culturas de clase. Por lo que el individuo parece cada vez más descompartimentado y móvil, fluido y socialmente independiente. Pero esta volatilidad significa en mayor medida desestabilización del Yo que afirmación triunfante de un sujeto dueño de sí mismo. Lo prueba la creciente marea de síntomas psicosomáticos y de trastornos compulsivos, depresiones, ansiedades y tentativas de suicidio, por no hablar del aumento de la sensación de impotencia y de la infravaloración de uno mismo. Vulnerabilidad psicológica que, contra lo que suele decirse, depende menos del peso extenuante de las normas del éxito, de la intensificación de las presiones que recaen sobre las personas, que de la pulverización de los antiguos sistemas de defensa y encuadramiento de los individuos. Recordemos solamente que la hoguera de las ansiedades y las depresiones se encendió antes del triunfo de la cultura empresarial y del neoliberalismo. Lo que da cuenta del fenómeno no son tanto las presiones de la cultura del éxito como el empuje extraordinario de la individualización, el declive de la capacidad organizativa de lo colectivo sobre los sujetos. Abandonado a su suerte, desmarcado, el individuo se encuentra despojado de los planes sociales estructuradores que le dotaban de fuerzas interiores que le permitían afrontar los infortunios de la existencia. A la desregulación institucional generalizada pertenecen las perturbaciones del ánimo, la creciente desorganización de la personalidad, la multiplicación de los trastornos psicológicos y de los discur-

sos de la queja. La individualización extrema de nuestras sociedades es lo que, al debilitar las resistencias de «dentro», sustenta la espiral de los trastornos y desequilibrios subjetivos. La época ultramoderna asiste así al desarrollo de la potencia técnica por encima del espacio-tiempo, pero también al declive de las fuerzas interiores del individuo. Cuanto menos nos ordenan las normas colectivas en relación con los detalles, más parece tender el individuo a la debilidad y la desestabilización. Cuanto más socialmente móvil es el individuo, más agotamiento y «averías» subjetivas manifiesta; cuanto más libre e intensa se quiere la vida, más se recrudecen las expresiones del dolor de vivir.

EL PASADO REVISITADO

El «regreso» del futuro no es el único fenómeno que desmiente la idea de un presente social volcado sobre sí mismo: la revitalización del pasado de la que somos testigos invita igualmente a rectificar un ideal-tipo de esta clase.

Es innegable que al exaltar el disfrute del aquí-ahora y la novedad perpetua, la civilización consumista contribuye sin cesar al deterioro de la memoria colectiva, a acelerar la desaparición de la continuidad y la repetición de lo ancestral. Sin embargo, hay que decir que, lejos de estar enclaustrada en un presente que se ha cerrado él mismo con llave, la época es escenario de un frenesí patrimonial y conmemorativo, y de un hervidero de identidades nacionales y regionales, étni-

cas y religiosas. Cuanto más se entregan nuestras sociedades a un funcionamiento-modo concentrado en el presente, más acompañadas están por una vaga memoria de base. Los modernos querían hacer tabla rasa del pasado, nosotros lo rehabilitamos; si el ideal era abandonar las tradiciones, ahora recuperan dignidad social. Al exaltar el más mínimo objeto del pasado, al apelar a los deberes del recuerdo, al reactivar las tradiciones religiosas, la hipermodernidad no está estructurada por un presente absoluto, sino por un *presente paradójico*, un presente que no deja de exhumar y «redescubrir» el pasado.

LA MEMORIA EN LOS TIEMPOS DEL HIPERCONSUMO

Se dice en son de broma que en Europa se inaugura un museo cada día y que los aniversarios de los grandes y pequeños acontecimientos históricos que se celebran son ya incontables. ¿Queda algo en nuestra época que no sea museificable, restaurable o celebrable? No importa la antigüedad que tenga, del décimo aniversario al quincuagésimo, del vigésimo al centésimo quincuagésimo, cualquiera es un pretexto para una celebración. Dentro de poco no habrá ninguna actividad, ningún objeto, ninguna localidad sin los honores de una institución museística. Del museo de la crep al museo de la sardina, del museo de Elvis Presley al de los Beatles, la sociedad hipermoderna es contemporánea del todo-patrimonio y del todo-conmemorativo.

En esta valoración del pasado se puede reconocer un síntoma típicamente «posmoderno». Sin embargo, el fin del modernismo negador de lo antiguo no significa eclipse de lo moderno, muchos rasgos del fenómeno evidencian lo contrario, un nuevo impulso de modernización de la cultura. Expansión fabulosa de objetos y signos considerados dignos de formar parte de la memoria patrimonial, proliferación de museos de todas clases, obsesión conmemorativa, democratización masiva del turismo cultural, peligro de degradación o de parálisis del parque patrimonial por el flujo desbordante de los visitantes: la nueva valoración del pasado se caracteriza por la hipertrofia, la saturación, la ampliación infinita de las fronteras del patrimonio y de la memoria en la que se reconoce una modernización llevada al extremo. Hemos pasado del reinado de lo finito al de lo infinito, de lo limitado a lo general, de la memoria al hiperrecuerdo: en la neomodernidad, las lógicas del presente armonizan con la proliferante inflación de la memoria.

Ultramodernidad que revela sin embargo el creciente hincapié en el impacto económico de la conservación del patrimonio, en criterios de rentabilidad directa o indirecta en el seno de una esfera antaño animada por el culto a la Nación y al espíritu de la utilidad pública. La consagración de calles y el levantamiento de estatuas han sido reemplazados por conmemoraciones explotadas por empresas editoriales o mediáticas que inundan el mercado con docenas de títulos nuevos, reediciones, historietas gráficas, películas y telefilmes. El monumento era antaño un sím-

bolo y su conservación un fin en sí mismo: los gastos que supone se justifican hoy en nombre de sus repercusiones económicas, del fomento turístico o de la imagen mediática de las ciudades y las regiones. «Filones» explotables y promovibles, los edificios antiguos se pervierten, se reforman, se reconvierten en centros culturales, en museos, en hoteles, en teatros o en oficinas; los cascos urbanos históricos se maquillan, se amenizan, se transforman en productos de consumo cultural y turístico. Por todas partes proliferan los aparcamientos, las cafeterías, las tiendas de recuerdos, los espectáculos de animación folklórica.[21] En la sociedad ultramoderna, el modelo de mercado y sus criterios operativos se han filtrado hasta la salvaguardia de la herencia. Emblema de la vanguardia del capitalismo cultural y de la comercialización de la cultura, la valoración del pasado es más un fenómeno hipermoderno que posmoderno.

En el momento de la industria de la herencia, el ciudadano cede el paso al *homo consomator*. El antiguo estilo de las conmemoraciones, solemne y «sedentario», que anhelaba grabar el recuerdo de manera permanente en los lugares mismos del pasado, retrocede en beneficio de un estilo «frívolo» y efímero que se reduce al instante de la celebración: coloquios, conciertos, exposiciones, actos colectivos, espectáculos, desfiles creativos.[22] Los museos presentan espectáculos históricos y los yacimientos arqueológicos reconstrucciones con simulaciones virtuales: el «turismo de la memoria» es un éxito de masas. Las obras del pasado no se contemplan ya en el recogimiento y el silencio,

sino que se «digieren» en unos segundos, ya que funcionan como objeto de entretenimiento de masas, como espectáculos atractivos, formas de diversificar el ocio y «matar» el tiempo. La revalorización del pasado ejemplifica el advenimiento del consumo-mundo y de un hiperconsumidor que busca menos las categorías distintivas que los estímulos perpetuos, las emociones pasajeras, las actividades recreativas. No se está enterrando a la modernidad, es la tercera etapa de la modernidad consumista, que triunfa[23] en la democratización masiva del ocio cultural, el consumismo experiencial, la transformación de la memoria en espectáculo de entretenimiento.

La moda del pasado se ve incluso en el éxito de los objetos antiguos, la porcelana «china», lo retro, el *vintage*, los productos etiquetados «auténticos» que suscitan la nostalgia. Las empresas, de manera creciente, hacen referencia a su historia, explotan su patrimonio, explican su pasado, lanzan «artículos para el recuerdo», hacen «revivir» los tiempos de antaño. Rótulos comerciales presentan artículos salidos del patrimonio, multitud de marcas proponen «recetas a la antigua» y productos inspirados en tradiciones ancestrales. En la sociedad hipermoderna, lo antiguo y la nostalgia son argumentos de venta, instrumentos de marketing.

Este vigoroso retorno del pasado es uno de los aspectos del cosmos del hiperconsumo experiencial: ya no se trata sólo de acceder a la comodidad material, sino de vender y comprar recuerdos, emociones que evoquen el pasado, objetos de momentos y épocas

considerados más felices. Al valor de uso y al valor de cambio se añade ahora el valor emocional-rememorativo asociado a los sentimientos nostálgicos. Un fenómeno indisolublemente pos e hipermoderno. «Pos» porque se vuelve hacia lo antiguo. «Hiper» porque ya hay consumo de la relación con el tiempo, expansión de la lógica comercial que asedia el territorio de la memoria.

Aunque haya un gusto por el pasado, la vida cotidiana (higiene, salud, ocio, consumo, educación) está más regulada que nunca por el orden móvil del presente. Los productos alimenticios hacen gala de «autenticidad», pero se comercializan según las técnicas del mercado de masas, se adaptan a los gustos contemporáneos, se fabrican en función de las normas actuales de higiene y seguridad. Se rehabilitan las viviendas antiguas de los cascos urbanos, pero se las dota de todas las comodidades modernas. La conciencia del valor del patrimonio se intensifica, pero lo que producimos tiene una duración cada vez más limitada. El pasado ya no es socialmente fundador o estructurador: está reorganizado, reciclado, adaptado al gusto actual, explotado con fines comerciales. La tradición no invita ya a la repetición, a la fidelidad y recuperación de lo que se ha hecho siempre: se ha convertido en producto de consumo nostálgico o folklórico, en un guiño al pasado, en *objeto-moda*. Antes regulaba institucionalmente el todo colectivo, pero su valor actual sólo es ya estético, emocional y lúdico. Lo antiguo podrá despertar entusiasmos, pero ya no tiene poder para organizar colectivamente los comportamientos. El pasado nos

seduce, pero el presente y sus normas cambiantes nos gobiernan. Cuando más se evoca y se pone en escena la memoria histórica, menos estructura ésta los elementos de la vida corriente. De ahí ese rasgo característico de la sociedad hipermoderna: celebramos lo que ya no queremos tomar como ejemplo.[24]

En los siglos de los usos y costumbres, decía Gabriel Tarde, el pasado funciona como modelo prestigioso que hay que imitar. Ya no ocurre lo mismo en nuestros días, en que aparece cada vez más como un decorado, una garantía de calidad o de seguridad de la vida. Porque lo «auténtico» produce en nuestra sensibilidad un efecto tranquilizador: asociados a una fantasía de proximidad, de convivencialidad, de «buenos tiempos» (la aldea, el artesano, el amor al oficio), los productos «a la antigua» acaban exorcizando la inquietud de los neoconsumidores obsesionados por la seguridad y recelosos de la fachada de la industria de la alimentación. Asimismo, el efecto patrimonio participa de la misma cultura del bienestar individualista. Las ciudades-dormitorio, los circuitos y las vallas, el litoral perfilado con hormigón, todo esto refleja un deseo de salvaguardar los paisajes antiguos y los edificios del pasado como resistencia a la fealdad, a la uniformidad funcional y tecnológica. Aunque el entusiasmo por lo antiguo entraña una dimensión nostálgica, refleja asimismo la creciente fuerza de los deseos individualistas de tener calidad de vida, una cultura hipermoderna del bienestar inseparable de criterios más cualitativos y sensoriales, más estéticos y culturales. Bajo el gusto por el pasado palpitan las pasiones

hiperindividualistas por la «comodidad de recreo» y la «comodidad existencial»,[25] las nuevas exigencias de sensaciones agradables, de un ambiente y un entorno de calidad.

No es probable que la obsesión memorística se eternice y de hecho ya hay signos que podrían sugerir un movimiento de reflujo.[26] Habrá un momento en que la multiplicación del patrimonio y de las conmemoraciones llegue a su límite y no encuentre ya la misma respuesta. Sin embargo, podemos apostar a que no volverán los tiempos del culto vanguardista a la página en blanco. La segunda época de la modernidad es reflexiva, individualista-emocional e identitaria: revolucionaria en el orden tecnocientífico, no lo es ya en la cultura. Ya no significa devaluación del pasado, sino explotación-movilización sin trabas de todos los ejes de la temporalidad sociohistórica, reciclaje y readaptación de la memoria con fines económicos, emocionales e identitarios. Aunque el furor memorístico llegue a calmarse, no se detendrá en seco. El comercio, la moda, las exigencias del nivel de vida, así como el deseo de identidad, seguirán haciendo de la memoria, durante mucho tiempo todavía, un recurso y una necesidad del orden presentista.

IDENTIDADES Y ESPIRITUALIDADES

La revalorización del pasado sobrepasa con diferencia el culto a lo retro, al patrimonio y a las conmemoraciones. Se materializa con más intensidad si cabe

en el despertar de las espiritualidades y las nuevas demandas de identidad. Renacimientos religiosos, reivindicaciones nacionales y regionales, *revival* étnico, las sociedades contemporáneas son testigos de una vigorización de sistemas de referencia que remiten al pasado, de la necesidad de continuidad entre el pasado y el presente, de la preocupación por tener raíces y memoria. Si la globalización técnica y comercial instaura una temporalidad homogénea, lo hace acompañada por un proceso de fragmentación cultural y religiosa que moviliza mitos y relatos fundadores, patrimonios simbólicos, valores históricos y tradicionales.

Se sabe que la reactivación de la memoria histórica funciona en muchos casos en oposición directa a los principios de la modernidad liberal. Lo prueban los entusiasmos religiosos que rechazan la modernidad seglar, los movimientos neonacionalistas y etnorreligiosos que acarrean dictaduras, guerras de identidad, matanzas genocidas. El fin de la división del mundo en bloques, el vacío ideológico, la universalización de la economía y el debilitamiento del poder estatal han propiciado la aparición de multitud de conflictos locales de origen étnico, religioso o nacional, de movimientos separatistas y guerras de comunidades. Por rechazar el pluralismo de las sociedades abiertas, por purgar la sociedad de elementos «foráneos», por encerrar las comunidades en sí mismas, los movimientos neonacionalistas y etnorreligiosos aparecen vinculados en unos sitios con la lucha contra la occidentalización, en otros con guerras devastadoras, represiones y terrorismos político-religiosos. ¿Desper-

tar de los viejos demonios? Sería engañoso interpretar estos fenómenos como reapariciones o repeticiones del pasado, sea tribal o totalitario. Incluso cuando los repliegues identitarios se reanudan con mentalidad antigua, lo que vemos son formas inéditas de conflicto, de nacionalismo y de democracia. Por debajo de las llamadas a la conservación de la identidad nacional o religiosa se organizan tiranías de nuevo cuño, combinaciones de democracia y etnicidad, de modernización frustrada y «fundamentalismo» conquistador que Fareed Zakaria ha calificado con justicia de «democracias iliberales».[27]

Así pues, no todos los movimientos que reavivan la llama de lo sagrado o las raíces tienen la misma naturaleza ni la misma relación con la modernidad liberal. En Occidente, por ejemplo, hay muchos que se presentan con rasgos totalmente acordes con la cultura liberal del individuo legislador de su propia vida. Lo prueban las famosas «religiones a la carta», los grupos y redes que combinan las tradiciones espirituales de Oriente y Occidente, que utilizan la tradición religiosa como medio de realización subjetiva de los adeptos. No hay aquí conflicto con la modernidad individualista, ya que la tradición se ha confiado al criterio de los individuos, se ha «apañado» y puesto en juego con vistas a la realización de uno mismo y a su integración comunitaria. La era hipermoderna no acaba con la necesidad de recurrir a tradiciones de sentido sagrado, simplemente reestructura éstas mediante la individualización, la diseminación, la emocionalización de las creencias y las prácticas. Con la

preeminencia del eje del presente crecen las religiones desreguladas y las identidades postradicionales.

La racionalidad pragmática dilata su imperio, pero esto no elimina ni las creencias religiosas ni la necesidad de remitirse a la autoridad de una tradición. Por un lado, el proceso de racionalización hace que mengüe sin cesar la influencia de la religión en la vida social; por el otro reactiva, por su propio movimiento, demandas de religiosidad y de arraigo en una «gran familia de creyentes». Guardémonos también aquí de identificar las nuevas espiritualidades con un fenómeno residual, con una regresión o un arcaísmo premoderno. En realidad, es en el corazón mismo del cosmos hipermoderno donde se reproduce lo religioso en la medida en que éste genera inseguridad, confusión de los puntos de referencia, la desaparición de las utopías profanas, la ruptura individualista del vínculo social. En el universo inseguro, caótico y atomizado de la hipermodernidad aumentan igualmente las necesidades de unidad y de sentido, de seguridad, de identidad comunitaria: es la nueva oportunidad de las religiones. De todos modos, el progreso de la secularización no conduce a un mundo totalmente racionalizado en el que la influencia social de la religión decae indefinidamente. Secularización no significa irreligiosidad, ya que es también lo que reorganiza la religiosidad en el mundo de la autonomía terrenal, una religiosidad desinstitucionalizada, subjetivada y afectiva.[28]

Esta revalorización de la memoria es inseparable de una nueva forma de identificación colectiva. En

las sociedades tradicionales, la identidad religiosa se vivía como algo evidente, dado e intocable, que prohibía las opciones individuales. Esto se ha acabado. En nuestros días, la filiación no es precisamente un hecho inmediato, dado de una vez para siempre: es un problema, algo que se reivindica, un objeto del que los individuos han de apropiarse. Medio de construirnos y de decir quiénes somos, forma de afirmarnos y hacernos reconocer, la filiación comunitaria es inseparable de la definición y el examen de la persona. Ya nadie es judío, musulmán o vasco «así como así»: se cuestiona nuestra identidad, se investiga, se quiere la adquisición de lo que hasta ahora se tenía de forma natural.[29] Institucionalizada como estaba antes, la identidad cultural se ha vuelto abierta y reflexiva, una apuesta individual susceptible de reanudarse indefinidamente.

El auge de las reivindicaciones particularistas permite rectificar lo que pudieran tener de unilaterales las interpretaciones que reducen el hiperindividualismo a la ebullición de las pasiones consumistas y competitivas. Si bien no se puede separar éste de la consagración de los goces privados ni del mérito individual, es forzoso reconocer que se ha producido al mismo tiempo una desmultiplicación de las demandas de reconocimiento público, de las reivindicaciones del mismo respeto para las diferentes culturas. Ya no basta con que nos reconozcan por lo que hacemos ni como ciudadanos libres e iguales a los demás: se trata de que nos reconozcan por lo que somos según nuestra diferencia comunitaria e histórica, por lo que nos

distingue de los demás grupos. Es una prueba, entre otras, de que la modernidad de segundo género no se apoya en el desencadenamiento solipsista de los apetitos consumistas: en realidad es portadora de una ampliación del ideal del mismo respeto, de un deseo de *hiperreconocimiento* que, por negar todas las formas de desprecio, de infravaloración, de inferiorización, exige reconocer al otro como igual por su diferencia. El reinado del presente hipermoderno es sin duda el de la satisfacción inmediata de las necesidades, pero es también el de una exigencia moral de reconocimiento que abarca las identidades basadas en el género, la inclinación sexual y la memoria histórica.

Proceso de hiperreconocimiento que no carece de vínculos con la sociedad del bienestar individualista de masas. Es ésta la que, en las democracias occidentales, contribuyó a que retrocediera la valoración de los principios abstractos de la ciudadanía en beneficio de polos de identificación de naturaleza inmediata y particularista. En la sociedad hiperindividualista se abarca lo que nos es más íntimo, los vínculos basados en el parecido y el origen común, ya que los valores universalistas y los grandes ideales políticos aparecen como principios demasiado abstractos, demasiado generales o lejanos.[30] Al destruir las esperanzas revolucionarias, al concentrar la vida en la felicidad privada, la civilización del presente ha desencadenado, paradójicamente, una voluntad de reconocimiento de la especificidad que confieren las raíces colectivas.

Es igualmente la cultura del bienestar individualista la que, al conceder una importancia nueva a la

necesidad de valorarse uno mismo y a los demás, ha vuelto inaceptables los sufrimientos engendrados por las imágenes colectivas del menosprecio impuestas por los grupos dominantes. En la era de la felicidad, todo lo que transmite una imagen despectiva de uno mismo, todas las denegaciones de reconocimiento se califican de ilegitimidad, aparecen como formas de opresión y de violencia simbólicas, incompatibles con el ideal de la realización plena. De ahí la multiplicación de las demandas de reparación de los agravios colectivos, de las esperas de reconocimiento público y de las reivindicaciones, cada vez más frecuentes, de la condición de víctima. Si las reivindicaciones de reconocimiento particularista son inseparables del moderno ideal democrático de la dignidad humana, es sin embargo la civilización presentista lo que ha posibilitado las «políticas del reconocimiento»[31] como instrumentos de autovaloración, las nuevas responsabilidades en relación con el pasado, las nuevas disputas de la memoria.

La galaxia contemporánea de las identidades es igualmente una buena ocasión para volver sobre los importantes análisis de la alta modernidad propuestos por Ulrich Beck. Según el sociólogo alemán, se ha pasado de una primera etapa de modernización, basada en la oposición entre tradición y modernidad, a una segunda modernización de carácter autocrítico y reflexivo. En esta última fase es la propia modernización lo que se considera un problema, lo que aparece como responsable del cientificismo y de los criterios de funcionamiento de la sociedad industrial. De aquí

la idea del advenimiento de una modernidad nueva, de tipo autorreferencial.[32]

Este esquema es legítimo, pero hay que ir más lejos al generalizarlo. Hay que hacer constar, en efecto, que el segundo ciclo de la modernidad no es únicamente autorreferencial: se caracteriza por el vigoroso retorno de coordenadas tradicionales, de exigencias étnico-religiosas que se apoyan en patrimonios simbólicos de gran antigüedad y de orígenes diferentes. Todas las memorias, todos los universos de sentido, todos los imaginarios colectivos que se refieren al pasado pueden invocarse y reutilizarse para la construcción de identidades y la realización personal de los individuos. La reflexividad ultramoderna no se fija sólo en los riesgos tecnológicos, la racionalidad científica o la división de los papeles sexuales: abarca todas las reservas de sentido, las tradiciones de Occidente y de Oriente, todos los saberes y todas las creencias, incluidas las más irracionales y las menos ortodoxas: la astrología, la reencarnación, la parapsicología, etc. Lo que define la hipermodernidad no es únicamente la autocrítica de los saberes y las instituciones modernas, sino también la memoria revisitada, la reactivación de las creencias tradicionales, la hibridación individualista del pasado y lo moderno. No ya deconstrucción de tradiciones únicamente, sino su reutilización sin imposición institucional, su reorganización perpetua en consonancia con el principio de soberanía individual. Si la hipermodernidad es metamodernidad, se presenta igualmente con los rasgos de una metatradicionalidad, de una metarreligiosidad sin fronteras.

No faltan fenómenos que pueden autorizar una interpretación relativista o nihilista del universo hipermoderno. Disolución de los fundamentos indiscutibles del saber, primacía del pragmatismo y del dinero, sentimiento de que todas las opiniones y todas las culturas valen lo mismo, y muchos elementos que refuerzan la idea de que el escepticismo y la desaparición de los ideales superiores son una característica fundamental de nuestra época. ¿Confirma este paradigma la realidad que observamos?

Si bien es innegable que han desaparecido muchas referencias culturales y que la dinámica técnica y comercial organiza secciones enteras de nuestras sociedades, no es menos cierto que la destrucción del sentido no llega hasta sus últimas consecuencias, ya que éste se despliega siempre sobre un fondo de consenso generalizado sobre los fundamentos ético-políticos de la modernidad liberal. Más allá de la «guerra de los dioses» y del creciente poderío de la sociedad de mercado, se afirma un núcleo macizo de valores compartidos que ponen límites estrictos a la apisonadora del abordaje operativista. No se ha erradicado todo nuestro patrimonio ético-político: quedan mecanismos de seguridad axiológicos que impiden que la interpretación radical del nihilismo hipermoderno resulte aceptable. Dan fe de ello, en particular, las declaraciones y compromisos éticos, la nueva validación de los derechos humanos, que se elevan a la categoría de centro de gravedad ideológico y de norma organiza-

dora omnipresente de las acciones colectivas. No es cierto que el dinero y la eficacia sean ahora los principios y los fines de todas las relaciones sociales. ¿Cómo se entiende entonces el valor que se reconoce al amor y a la amistad? ¿Cómo se explican las reacciones de indignación que despiertan las nuevas formas de esclavitud y barbarie? ¿De dónde viene la exigencia de que el comercio, los medios de información y la vida política se rijan por principios morales? Aunque la época sea el escenario de la pluralidad de conflictos entre diversas concepciones del bien, al mismo tiempo se caracteriza por una reconciliación sin precedentes con sus postulados humanistas de base: jamás han gozado éstos de una legitimidad tan grande ni tan indiscutida. No todos los valores ni todos los sistemas de referencia del sentido han saltado en pedazos: la hipermodernidad no es «cada vez más eficacia instrumental, luego cada vez menos valores con fuerza vinculante», sino una espiral tecnocomercial por la que discurre un reforzamiento colectivo del tronco común de los valores democrático-humanistas.

Nadie negará que la situación actual del mundo produce más inquietud que optimismo exultante: la brecha Norte-Sur se amplía, aumentan las desigualdades sociales, la inseguridad obsesiona a las conciencias, el mercado global reduce la capacidad de las democracias para gobernarse. Pero ¿autoriza esto a diagnosticar que hay un proceso de «rebarbarización» del mundo en el que la democracia ya no es más que «pseudodemocracia» y «espectáculo conmemorativo»?[33] Esto es subestimar la capacidad de autocrítica y rectificación

que sigue latiendo en el universo democrático liberal. La edad presentista no es en absoluto una edad enclaustrada, encerrada en sí misma, entregada a un nihilismo exponencial. Precisamente porque la devaluación de los valores supremos tiene un límite, el porvenir queda abierto. La hipermodernidad democrática y comercial no ha dicho aún la última palabra: sólo está en el comienzo de su andadura histórica.

GILLES LIPOVETSKY

NOTAS

1. Krzyzstof Pomian, «Post- ou comment l'appeler?», *Le débat*, n.º 60, 1990.

2. Sobre el exceso como emblema de la ultramodernidad, Marc Augé, *Non-lieux*, Seuil, París, 1992 [trad. esp., *Los no lugares*, Gedisa, Barcelona, 1993]; Jean Baudrillard, *Les stratégies fatales*, Grasset, París, 1983 [trad. esp., *Las estrategias fatales*, Anagrama, Barcelona, 2000]; Paul Virilio, *Vitesse et politique*, Galilée, París, 1977.

3. Ulrich Beck, *La société du risque*, Aubier, París, 2001 [trad. esp., *La sociedad del riesgo*, Paidós Ibérica, Barcelona, 1998].

4. Pierre-André Taguieff, *Résister au bougisme*, Mille et une nuits, París, 2001, pp. 75-85. Asimismo, Jean-Pierre Le Goff, *La barbarie douce*, La Découverte, París, 1999.

5. El ciclo que he llamado «segunda revolución individualista» se estudia en *L'ère du vide,* Gallimard, París, 1983 [trad. esp., *La era del vacío,* Anagrama, Barcelona, 1986].

6. Jean-François Lyotard, *La condition postmoderne,* Minuit, París, 1979 [trad. esp., *La condición posmoderna,* Cátedra, Madrid, 1989].

7. Gilles Lipovetsky, *L'empire de l'éphémère,* Gallimard, París, 1987 (segunda parte) [trad. esp., *El imperio de lo efímero,* Anagrama, Barcelona, 1990].

8. Manuel Castells, *La société en réseaux,* Fayard, París, 2001 [es trad. del original inglés, *The rise of the network society,* Blackwell, Cambridge (EE.UU.), 1996; trad. esp., *La sociedad red,* Alianza, Madrid, 2000].

9. Zaki Laïdi, *Le sacre du présent,* Flammarion, París, 2000. Asimismo, Pierre-André Taguieff, *L'effacement de l'avenir,* Galilée, París, 2000, pp. 96-101.

10. Citado en Jean Chesneaux, *Habiter le temps,* Bayard, París, 1996, p. 71.

11. Véase Krzysztof Pomian, «La crise de l'avenir», *Le débat,* n.º 7, diciembre de 1980.

12. Marcel Gauchet, *Le désenchantement du monde,* Gallimard, París, 1985, pp. 265-268.

13. Anthony Giddens, *Les conséquences de la modernité,* L'Harmattan, París, 1994, pp. 85-98 [trad. esp., *Consecuencias de la modernidad,* Alianza, Madrid, 1993].

14. Sobre la escuela como institución futurista, Marcel Gauchet, «L'École à l'école d'elle-même», en *La démocratie contre elle-même,* Gallimard, París, 2002, pp. 154-168.

15. Alexis de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique,* Gallimard, París, t. I, vol. II, pp. 155-156 [trad. esp., *La democracia en América,* Aguilar, Madrid, 1990].

16. Roger Sue, *Temps et ordre social,* PUF, París, 1994.

17. Denuncio enérgicamente por falsas las tesis que no ven en nuestro régimen temporal más que «trampas empobrecedoras», «huida turbulenta», «mutilación de la duración» que prohíben todo retroceso, toda mediación, toda «reversibilidad del pensamiento»; cf. J. Chesnaux, *op. cit.*

18. Nicole Aubert, *Le culte de l'urgence,* Flammarion, París, 2003.

19. Robert Castel, *Les métamorphoses de la question sociale,* Fayard, París, 1995, pp. 461-474.

20. Sobre este punto véase *Le crépuscule du devoir,* Gallimard, París, 1992 [trad. esp., *El crepúsculo del deber,* Anagrama, Barcelona, 1994].

21. Sobre estos puntos véase Françoise Choay, *L'allégorie du patrimoine,* Seuil, París, 1992, pp. 163-176. Asimismo, Jean-Michel Leniaud, *L'utopie française. Essai sur le patrimoine,* Mengès, París, 1992.

22. Pierre Nora, «L'ère de la commémoration», en *Les lieux de mémoire,* Gallimard, París, 1997, pp. 4.688-4.699. Y Thierry Gasnier, «La France commémorante», *Le débat,* n.º 78, 1994, pp. 95-98.

23. Cf. mi estudio «La société d'hyperconsommation», *Le débat,* n.º 124, 2003.

24. William M. Johnston, *Postmodernisme et bimillénaire,* PUF, París, 1992, p. 16.

25. Claudette Sèze, «La modification», en *Confort moderne, Una nouvelle culture du bien-être, Autrement,* n.º 10, enero de 1994, pp. 119-123.

26. Robert Hewison, «Retour à l'héritage ou la gestion du pasé à l'anglaise», *Le débat,* n.º 78, 1994, p. 137. También P. Nora, *art. cit.*, p. 4.715.

27. Fareed Zakaria, *L'avenir de la liberté. La démocratie illibérale aux Etats-Unis et dans le monde,* Odile Jacob, París, 2003 [trad. esp., *El futuro de la libertad*, Taurus, Madrid, 2003].

28. Reflejo aquí los excelentes análisis de Danièle Hervieu-Léger, *La religion pour mémoire,* Cerf, París, 1993, y *Le pèlerin et le converti,* Flammarion, París, 1999.

29. Dominique Schnapper, *La France de l'intégration,* Gallimard, París, 1991, pp. 307-310.

30. Bela Farago, «La démocratie et le problème des minorités nationales», *Le débat,* n.º 76, 1993, pp. 16-17.

31. Charles Taylor, *Multiculturalisme,* Flammarion, París, 1994.

32. Ulrich Beck, *La société du risque, op. cit.*

33. Pierre-André Taguieff, *Résister au bougisme, op. cit.,* p. 123.

Etapas de una trayectoria intelectual

Conversación con Gilles Lipovetsky,
transcripción de Sébastien Charles

A usted se le considera una especie de electrón libre en el panorama intelectual francés y eso necesita algunas explicaciones. Se tiene la impresión de que la polémica no le interesa y de que la confrontación no le sirve para desarrollar su pensamiento. ¿Cómo lo explica usted?

¿Electrón libre? No sé... Pero esa impresión de la que habla está vinculada sin duda al hecho de que soy un filósofo «perdido» en el análisis de las realidades sociohistóricas y de que el examen de éstas, a pesar de todo, sigue estando caracterizado por el espíritu filosófico. Inclasificable ya en el orden estricto de las disciplinas universitarias, este tipo de trabajo empeora aún más su situación porque toma por objeto de estudio unos fenómenos que la filosofía no tiene por lo general en muy alta estima: la moda, la cotidianidad, el lujo, el humor, la publicidad, el consumo. Al dignificar las sombras de la caverna platónica, podría de-

cirse que el «electrón» se toma quizá demasiada libertad con el ideal de la dialéctica ascendente...

Pero yo enfocaría la cuestión desde otro punto de vista. La situación sociohistórica en la que nos encontramos no tiene precedentes: la modernidad no tiene ya enemigos redhibitorios, se ha reconciliado con sus principios y valores de base. Los combates mediante los que se impusieron los valores modernos (laicismo, libertad, igualdad, pluralismo democrático, destradicionalización) han perdido ya su antigua fuerza instituyente. Es verdad que en su lugar han aparecido otros, pero ya no producen un mundo de cambios radicales. De ahí se sigue que la posición de los intelectuales –que desempeñaron un papel decisivo en la aparición de la modernidad– ya no puede ser la misma. Actualmente comparten los mismos valores que el conjunto de los miembros de la sociedad, proponen interpretaciones divergentes, no otro modelo colectivo. En estas condiciones, la necesidad de «comprometerse» es menor: lo que importa no es tanto tomar partido por esto o aquello como comprender un poco mejor «cómo va todo» en la realidad misma. Sin duda es necesario preguntarse por las cuestiones morales, por lo justo y lo injusto, los derechos individuales y colectivos, los fundamentos de la sociedad liberal, la legitimidad de las diversas desigualdades, etc. Pero no lo es menos estudiar el funcionamiento de la situación social, la andadura de las cosas y de las prácticas reales, en concreto las que suscitan los juicios más tajantes y más consensuados. Si el conocimiento de lo que es no determina lo que debe ser, al menos puede con-

tribuir a superar ciertas polémicas estériles y convencionales, sabiendo de qué se habla. A mí me parece que al proponer modelos interpretativos menos estereotipados, menos maniqueos, más complejos, participo, a mi manera y modestamente, en los debates que necesita la ciudad democrática.

En cuanto a las polémicas en las que me he visto embarcado, debo decir que me han decepcionado a menudo y que me han hecho «evolucionar» poco, porque ha habido demasiadas caricaturas e incluso mala fe: un caso concreto es las críticas poco halagüeñas que se lanzaron contra *El imperio de lo efímero* y *La tercera mujer*. Con frecuencia se ven venir de antemano las objeciones, enlatadas en modelos rígidos e invariables. En compensación, el cambio social e histórico es en gran parte imprevisible. Tal es el motivo por el que la confrontación que me interesa realmente, la que me incita a «moverme», es la que surge del conflicto entre los hechos mismos, con su complejidad, su diversidad, su variabilidad. En términos más generales, me gusta escribir sobre lo que veo y no libros que hablan de otros libros.

Vayamos ahora a su trayectoria. ¿Cuál ha sido su currículo intelectual, su formación? ¿Qué maestros ha tenido?

Estudié filosofía en la Sorbona, en un clima cultural e intelectual muy distinto del que prevalece en la actualidad. Muchos de nosotros considerábamos honroso no asistir a clase, interesarnos por cualquier cosa que no fuera el programa oficial. El espíritu filosófico

vivo estaba «en otra parte»: denunciábamos a los mandarines, los cursos-naftalina, la miseria de la filosofía. Y yo leía sin mucha pasión los textos básicos de la filosofía. Hice la carrera un poco como un «artista» independiente que decide por su cuenta qué autores va a estudiar. Leí con entusiasmo a Lévi-Strauss, a Saussure, a Freud, a Marx y a sus epígonos. Lo que me atraía no eran los grandes temas de la metafísica o de la moral, sino la interpretación del mundo moderno. Como muchos estudiantes de los años sesenta, estaba empapado de marxismo. Hacia 1965 entré a formar parte de un grupúsculo de izquierdas, Poder Obrero, surgido de la revista *Socialisme ou Barbarie* de Lefort y Castoriadis, y animado concretamente por Lyotard, Vega y Souyri. El grupo se proclamaba marxista-revolucionario: denunciaba el capitalismo y la sociedad burocrática tanto en el Este como en Occidente. En la Unión Soviética veíamos, no un socialismo corrompido, sino una nueva sociedad de explotación clasista. La revolución ya no podía identificarse con la abolición de la propiedad privada de los medios de producción: comportaba la desaparición de la división dirigente-dirigido, la autogestión, la democracia de los consejos obreros. Estuve dos años en aquel grupo, pero como solía irme fuera de vacaciones, se puso en duda mi militancia, que tal vez era demasiado hedonista y relajada... Ya se dejaba sentir la nueva civilización del ocio... La ruptura se produjo sin crisis personales, sin mala conciencia, sin discordias. Para mí, la «verdadera vida» estaba ya en otra parte. En efecto, el tema de la revolución apenas me preocupaba y en

el fondo no creía en ella: yo buscaba sobre todo las herramientas analíticas necesarias para comprender la realidad. Y los cursos que impartían en la Sorbona no respondían a estas expectativas.

¿Cómo vivió usted Mayo del 68?

Me encantaron aquellos días de primavera, sus discusiones interminables y encendidas. La violencia mucho menos: yo no intervine en ella. Pero jamás creí en una auténtica posibilidad revolucionaria: las mentalidades me parecían a cien leguas del ideal del «gran día». Además, yo compartía la idea marxista de que «no hay revolución sin partido revolucionario» y en Mayo no se veía por ninguna parte una organización así. No comprendía bien el sentido de lo que estaba en juego. No deja de ser paradójico que en cuanto se aclararon un poco las cosas me interesara por la cuestión del individualismo, la transformación de la cultura, los valores y las formas de vida. Pero por el momento vivía aquellas jornadas con un placer «estético» o lúdico y con una conciencia poco política. Finalmente se produjo lo más importante en los años que siguieron, la emancipación de las costumbres, las repercusiones de Mayo en la vida de la pareja, la militancia, la relación con la política. Los años setenta estuvieron marcados por la cultura o estilo «del 68» y su ideal libertario, de intensificación de la vida personal. En ese contexto leí, no sin júbilo, a Nietzsche, a Deleuze, a Miller (Henry).

¿Y cómo evolucionó su relación con el marxismo?

Yo nunca he sido comunista, trotskista o maoísta. Me situaba en la línea trazada por Castoriadis. En los años setenta me influyeron mucho los escritos de Lyotard y Baudrillard: permitían, aunque fuese desde una perspectiva radical o vanguardista, cuestionar un marxismo «anónimo», althusseriano, con pretensiones estructural-científicas, demasiado alejado de las realidades cotidianas. Aquellos análisis del deseo y el goce, del consumo y los medios informativos tenían el mérito de subvertir los dominios teóricos aislados, de revitalizar la crítica de la economía política o libidinal, de abrir un campo más allá de lo político componiendo como si dijéramos himnos a una revolución «transpolítica». En aquella época pensaba que lo existencial, los modos de vida, lo frívolo, debían tenerse en cuenta y no interpretarse en bloque como «falsa conciencia». Por este motivo me fastidió enseguida la idea de alienación: daba a entender que la gente era pasiva, que estaba confundida, manipulada, hipnotizada (Debord), que era incapaz de pensar objetivamente, de entender lo que sucedía. En *La era del vacío* traté de exponer que las cosas eran más complejas, que la lógica seductora de la mercancía era una fuerza no sólo de engaño y desposesión, sino también de emancipación del individuo. El malestar que me producía el análisis marxista se explica también por mis lecturas de entonces (Tocqueville, Marcel Gauchet, Louis Dumont, Daniel Bell). Allí encontré esquemas analíticos y herramientas conceptuales bási-

cas e insustituibles que volvían a otorgar un auténtico papel productivo a las «ideas» en la historia: el individuo, la revolución democrática, los derechos humanos; eso no era ya superestructura, un simple «reflejo» de la economía. Estos enfoques me dieron enseguida una libertad mayor para explicar una sociedad nueva en la que se observaba un aumento de la autonomía individual y una menor sujeción a los encuadramientos colectivos. Mis análisis del individualismo democrático (y no burgués en el sentido marxista) surgieron del cruce entre la observación de la revolución en los modos de vida contemporáneos, el auge de la sociedad de consumo y comunicación y del liberalismo cultural, la sociología norteamericana y los estudios neotocquevillianos.

Fue entonces cuando apareció en su obra la idea de posmodernidad...

En efecto, recogí ese concepto, pero de manera muy pragmática, en absoluto teórica, y menos aún filosófica, simplemente como una herramienta que permitía señalar una ruptura, un *aggiornamento* histórico en el funcionamiento de las sociedades modernas. Lyotard definía lo posmoderno por la crisis de los fundamentos y el declive de los grandes sistemas de legitimación. Sin duda era apropiado, pero no en todos los sentidos, ya que las democracias se basan en concreto en un consenso muy sólido en relación con sus principios de base. En segundo lugar había que demostrar que no había únicamente escepticismo, incre-

dulidad, pérdida de la fe, sino también nuevos puntos de apoyo, nuevo sistemas de referencia y modos de vida. Posmoderno suponía para mí discontinuidad y continuidad, una etapa indudablemente posrevolucionaria, posdisciplinaria, posautoritaria, pero también inserta en la continuación de la lógica secular, democrática e individualista: de ahí la idea de «segunda revolución individualista».

¿Representó algún cambio para usted el éxito de La era del vacío?

Recuerdo que con los primeros derechos de autor me regalaron una tabla de vela. No fue exactamente el «cambiar la vida» de Rimbaud... Establecí nuevos vínculos intelectuales que en algunos casos se transformaron en buenas amistades. Los medios empezaron a buscarme cada vez más para analizar las realidades del mundo contemporáneo. Sobre todo después de *El imperio de lo efímero* se multiplicaron las invitaciones a dar charlas en Francia y un poco por el extranjero, tanto en universidades como en empresas. Gracias a eso pude interesarme por cuestiones nuevas, como el lujo o la ética de los negocios, cuestiones para las que mi formación inicial no me había preparado. El «vacío» contribuyó a llenar con generosidad mis jornadas y a multiplicar mis contactos con el mundo, me permitió abarcar mejor la plenitud de la realidad.

Su pasión por los hechos le impulsa a privilegiar lo descriptivo sobre lo normativo y a no proponer nuevas

normativas. ¿Por qué este retraimiento cuando se trata de analizar soluciones posibles?

Como ciudadano puedo comprometerme y tomar partido, pero no quiero mezclar los géneros. Lo que me interesa en mi trabajo es comprender las lógicas activas en la historia y en la modernidad, no juzgarlas. Además, juzgar es una aventura que a veces plantea problemas. Por ejemplo, a propósito de la cuestión del lujo que abordo en *El lujo eterno*, resultaba fácil caer en la condena o el elogio. Pero si se acepta el plan de partida, que muestra que el lujo no se reduce a lo superfluo y que es consustancial a la historia de la especie humana, la cuestión de lo normativo se vuelve enseguida «huera». ¿Hay que condenar las ofrendas milenarias a los dioses y la construcción de templos suntuarios? Es absurdo. Es inútil querer juzgar lo que es parte constituyente de lo humano-social.

Sí, pero ¿no se puede emitir un juicio, no sobre la historia del lujo, sino sobre el lujo en la actualidad?

Desde luego, es perfectamente posible, pero el asunto es menos evidente de lo que se cree. Por un lado, es innegable que el lujo tiene algo de grosero. Pero, por el otro, ¿quién quiere en serio una sociedad exclusivamente funcional, sin sueños ni despilfarro, sin mitologías prestigiosas, sin formas exageradas? ¿No se desean legítimamente las cosas más bellas? Si se dice que el lujo es «malo», ¿dónde hay que colocar

el listón? El tema es antiguo: ¿dónde comienza lo superfluo? ¿Cuándo comienza lo inaceptable? ¿Y qué es una necesidad «auténtica»? ¿El arte es una forma de lujo? Si lo es, ¿qué hay que hacer con él? Se entra aquí en un tipo de reflexión en el que los argumentos no acaban de convencer y más que expresar una auténtica demanda de saber, racionalizan reacciones emocionales. Dejo esta preocupación a otros. A mí no me interesa. Creo que no se puede dar a este asunto una respuesta tajante y autorizada.

¿Cree usted también que los juicios, a propósito de la moda, son igual de tajantes que a propósito del lujo?

Desde luego. Siempre se está criticando el mimetismo de los entusiasmos de masas, la superficialidad de la televisión, la trivialidad del consumo. No sin excelentes razones a veces. Sin embargo, la moda, tal como la analicé en *El imperio de lo efímero*, permite un enfoque menos maniqueo del fenómeno. Porque la sociedad-moda (la del consumo, los medios de información, los bares, el «todo-desechable») es asimismo la que ha hecho retroceder los fanatismos disparatados, ha reforzado la legitimidad del pluralismo democrático, ha permitido mayor libertad a la opinión pública y a los votantes. Aunque sus efectos negativos y múltiples son reales, sus beneficios distan mucho de ser nulos. Yo simplemente quise mostrar que la forma-moda no equivalía a barbarie, a destrucción del pensamiento y la libertad. La cuestión merece un examen más minucioso y juicios más contrastados que los que

salen de la pluma de los «profesionales» del tema y de otros escrupulosos hermeneutas de los grandes textos canónicos.

Cuando releemos La era del vacío, *tenemos la impresión de que los grandes conceptos que articulan su obra ya estaban en su sitio: proceso de personalización, destrucción de las estructuras colectivas de sentido, valorización del hedonismo, revolución del consumo, tensiones paradójicas en el seno de la sociedad civil y de los mismos individuos, importancia de la seducción como forma de regulación social, pacificación de lo político y una adhesión más profunda a los valores esenciales de la democracia. Sin embargo, nuestro contexto ya no es posmoderno. ¿Qué ha cambiado estructuralmente desde 1983, fecha de la aparición de su primer libro?*

Han cambiado muchas cosas: crecimiento de la globalización y de la sociedad de mercado, consagración de los derechos humanos, nuevas pobrezas y nuevas marginaciones, precarización del trabajo, aumento de temores e inquietudes de todas clases, aparición del Frente Nacional en el paisaje político francés. Pero también el fin del sistema internacional dominado por el antagonismo Este-Oeste, estallidos de conflictos y guerras «de identidad». Muchos de estos cambios pueden contradecir la idea que desarrollé, a saber, el advenimiento de una sociedad «descrispada» y de un individuo *cool*. Yo me dedico precisamente a radiografiar, incluso aquí, determinados aspectos de este nuevo contexto. ¿Esto equivale a decir que no

queda nada de la revolución del nuevo individualismo? Evidentemente no. Grosso modo: el hedonismo ya no es tan estimulante, pero no por ello gobierna menos toda una serie de prácticas colectivas. La autonomía individual parece cada vez más una norma impuesta por las organizaciones, pero se busca la vida optativa o de libre dedicación. Aumentan las exigencias de la vida profesional, pero también la volubilidad de los votantes, de las parejas, de los consumidores, de los creyentes. Los éxitos del FN pueden desmentir la idea de un individualismo abierto y tolerante. Por otro lado, sin embargo, el fenómeno ejemplifica a su modo la tesis de la consolidación democrática que comporta la sociedad-moda e individualista. La extrema derecha no ha tomado el poder, el conjunto de la sociedad no ha caído en las desviaciones xenófobas y nacionalistas; la derecha que gobierna no ha pactado con Le Pen. La dinámica de la individualización se las ha arreglado para que la democracia se mantenga firme, aferrada a sus principios humanistas y pluralistas.

El clima general ha cambiado, pero es innegable que el individuo hipermoderno, hedonista o ansioso, a pesar de todo no es nihilista. El deber ya no es incondicional, la moral ya no es autoritaria, el compromiso ya no es absoluto y sin embargo no estamos en una sociedad desprovista de valores. ¿Cómo lo explica usted?

Ya lo señalaron Tocqueville y Durkheim: una sociedad no se reduce a la producción material y a las

operaciones económicas. No puede existir sin concepciones ideales. Estas no son un «lujo» del que pueda prescindir, sino la condición misma de la existencia colectiva, lo que permite a los individuos estar unidos entre sí, tener fines comunes, actuar juntos. Sin sistema de valores ningún cuerpo social es capaz de reproducirse. La sociedad hipermoderna no escapa a esta ley. Lejos de haber causado la aniquilación de todos los valores, la desbandada de los grandes mesianismos políticos ha permitido la reconciliación de las democracias con sus principios morales de base: los derechos humanos. Por un lado, el individualismo afloja la fuerza de las obligaciones morales, por el otro contribuye a darles una nueva prioridad. El respeto por la persona podía parecer secundario cuando se comparaba con la revolución, con la lucha de clases, con el país e incluso con la raza. Las cosas ya no funcionan así. Hay que deshacerse del tópico del universo nihilista, anárquico, exento de todo sentido moral, de toda creencia en el bien y el mal: la decadencia de los valores es un mito, no precisamente nuevo por lo demás. A lo cual se añade, en otro plano, el hecho de que la dinámica del individualismo refuerza la tendencia a la identificación con el otro. Tocqueville hablaba también de una «compasión general por todos los miembros de la especie humana». Gracias a la fantasía de la igualdad y al culto al bienestar, los individuos se sienten más «conmovidos» por el espectáculo del sufrimiento ajeno: esto es lo que está en la base de las diversas reacciones de indignación, del aumento de las críticas contra la explotación

de los sentimientos por los medios de información, de las nuevas formas de altruismo y de generosidad, no por menos «obligatorias» menos reales.

Individuos cada vez más cercanos, una igualdad que se materializa y diferencias ontológicas que perduran, sobre todo entre hombres y mujeres. Aunque el proceso igualitario habría podido conducir a una androginia cada vez más acentuada, se observa que la diferenciación sexual se mantiene, como si existiera un eterno femenino. Sabemos que las feministas atribuyen este residuo a una herencia arcaica, destinada a desaparecer. Esto podría parecer plausible, pero a usted no le convence. ¿Por qué?

Dos razones me parecen fundamentales. En primer lugar, eso que se perpetúa no niega ya el principio del libre gobierno individual de las mujeres. Y no perduran todos los códigos sociales heredados del pasado: la virginidad o el ideal del ama de casa se han venido abajo, y eso a pesar de la fuerza social que tenían antes. Si, por el contrario, se conservan otras normas y papeles es porque ahora son compatibles con el principio de autonomía personal. Si tenemos esto en cuenta, la nueva permanencia de lo femenino no se nos presenta como un «residuo», sino como una reinvención de la tradición por las mujeres, un reciclaje del pasado en el orden libre de la modernidad individualista. La belleza, por ejemplo, sigue siendo una norma asignada prioritariamente a las mujeres, pero eso no les impide estudiar, trabajar ni aceptar responsabilidades políticas. Lo mismo cabe decir del lugar siempre preemi-

nente de las mujeres en el espacio doméstico. Sin duda se quejan a menudo de la «ausencia» de los maridos: lo que pasa es que donde este papel tradicional se reproduce ya no equivale a enclaustramiento familiarista ni a negación del derecho de disponer libremente de la propia vida.

Segunda razón, no menos importante. Yo no creo que una sociedad no pueda traducir simbólicamente la diferencia sexual. ¿Cabe imaginar que los seres humanos no den ningún sentido social a la diferencia sexual? A mí me parece que hay ahí una especie de imperativo antropológico y cognitivo. Pongamos un ejemplo frívolo. En los años sesenta, las feministas radicales quemaban los sujetadores, símbolo a sus ojos de la mujer decorativa. ¿Qué queda de aquello actualmente? La ropa interior jamás ha sido tan erótica. ¿Cómo comprender este fenómeno? ¿Es una «regresión»? No lo creo. Con la feminización de los estudios y los empleos, con la desestabilización de los papeles y el acceso de las mujeres a puestos de responsabilidad antaño propios de los varones, aumenta la necesidad de reafirmar la identidad femenina mediante signos «ligeros» pero manifiestos. Conforme se reducen las grandes desigualdades de género, se afirma la exigencia de reorganizar lo que vendría a ser una especie de universo de la diferencia sexual. Tranquilícese, la edad de la igualdad no camina hacia la confluencia de los géneros, hacia la indiferenciación andrógina de los papeles.

Hablemos de su trabajo actual, que investiga nuestra situación presente a partir de elementos analíticos tan

distintos como el lujo, el culto al presente o la comercialización del mundo en la era del consumo emocional. En los tres casos hay en marcha un mismo proceso que valoriza el hedonismo y la emociones, valorización que se explica por la culminación de la igualdad, la individualización y la desinstitucionalización. Esto refleja una nueva relación con los objetos, con los demás y con uno mismo, que el consumo permite quizá poner de manifiesto. ¿Puede decirnos algo en este sentido?

Lo que yo llamo sociedad de hiperconsumo es la que ve la corrosión de los antiguos encuadramientos de clase y la aparición de un consumidor voluble, fragmentado, desregulado. Al mismo tiempo presenciamos el auge de un consumo mucho más experiencial o emocional que estatutario. Se consume más para uno mismo (salud, relajación, forma física, sensaciones, viajes) que para obtener el reconocimiento del otro. Fijémonos en los grandes sectores del consumo en desarrollo, como el de la salud. ¡Que se lo pasen en grande los que quieren explicar el hiperconsumo de medicamentos a partir del modelo de la distinción! Las lógicas honoríficas siguen vigentes y es natural, pero no son más que una parte de un conjunto mucho más amplio y no podrían ser la razón última de la escalada consumista. Lo que se busca ante todo en el consumo actual es una sensación fuerte, un goce emotivo que se fija menos en el prestigio social que en la experiencia misma del placer de la novedad. A través de las «cosas» se expresa en última instancia una nueva relación con la existencia per-

sonal, ya que todo transcurre como si tuviéramos miedo a quedarnos estancados, a no experimentar indefinidamente sensaciones nuevas. Nos aterroriza el aburrimiento de la repetición, el «envejecimiento» de la vivencia íntima. Comprar es jugar, es adquirir una pequeña renovación en nuestra cotidianidad subjetiva. Es posible que esté aquí el sentido último del engranaje hiperconsumista.

Hiperconsumo emocional, es decir, un consumo que no se piensa ya a partir de un enfrentamiento simbólico con vistas a una distinción social, sino como posibilidad de parirse uno mismo con placer y no con dolor, la modernidad está en el tramo final de su itinerario y nos ha dejado enfrentados a la figura ideal del hombre moderno, libre e igual a los demás, la figura del hiperconsumidor. ¿La hipermodernidad nos condena a la comercialización del mundo? ¿Y qué peligros entraña esto?

Lo que caracteriza al hiperconsumo o al consumo-mundo es el hecho de que incluso lo no económico (familia, religión, sindicalismo, escuela, procreación, ética) está asediado por la mentalidad del *homo consumericus*. Sin embargo, este universo no significa eliminación de los valores no comerciales, de los sentimientos y el altruismo. Cuanto más se impone la comercialización de la vida, más celebramos los derechos humanos. Al mismo tiempo, el voluntariado, el amor y la amistad son valores que se perpetúan e incluso se fortalecen. Aunque se generalice el poner precio a todo, nuestra humanidad afectiva, sentimen-

tal y empática no está amenazada. Es una idea antigua: ya decía Marx que la burguesía había reemplazado los antiguos vínculos sentimentales por el dinero y esto en el mismo momento en que se producía la idealización de la familia y se vivía el apogeo del amor romántico. En realidad, la consagración moderna de la mercancía es contemporánea del desarrollo de la intimidad, del matrimonio por amor y del afecto por los niños.

Los peligros están en otra parte. Asistimos en concreto a una inquietante fragilización y desestabilización emocional de los individuos. El hiperconsumo ha desmantelado todas las formas de socialización que antaño daban puntos de referencia a los individuos. Ya lo puntualizó Durkheim: si hay una epidemia de suicidios no es porque se haya endurecido la sociedad, sino porque los individuos están a merced de sí mismos y, por este hecho, menos pertrechados para soportar las desgracias de la existencia. Si los individuos son hoy más frágiles, no es tanto porque el culto al éxito los destruya como porque las grandes instituciones sociales no les proporcionan ya una sólida armazón estructuradora. De ahí la espiral de trastornos psicosomáticos, depresiones y demás angustias que son la otra cara de la sociedad del bienestar. Si esta apreciación es justa, quiere decir que la búsqueda de la felicidad puesta en marcha por los modernos está muy lejos de haberse conseguido. El bienestar material aumenta, el consumo se acelera, pero la alegría de vivir no camina al mismo ritmo, ya que el individuo hipermoderno pierde en facilidad de vida lo

que gana en velocidad operativa, en comodidad, en duración de la existencia.

¿Y qué es de la filosofía en este mundo hipermoderno? ¿Cómo puede desempeñar su papel de discurso racional ante individuos más inclinados a la emotividad que a la reflexión?

Yo recordaría para empezar que la hipermodernidad no se reduce al consumismo, la diversión y el zapping generalizados. En realidad no ha abolido la voluntad de superarse, de crear, de inventar, de buscar, de enfrentarse a las dificultades de la vida y el pensamiento. La «voluntad de poder» no deja de funcionar ni siquiera con el turboconsumidor contemporáneo. Si tenemos esto en cuenta, la filosofía como disciplina de la razón y la investigación de la verdad no está amenazada. No hay ninguna razón para que desaparezcan las personas con ambición de ponerse por encima de los prejuicios y de embarcarse en las difíciles rutas de la posesión del mundo por el concepto. Pero ya no hay motivos para creer que esta actitud pueda democratizarse y llegar a la mayoría. En compensación, lo que tiene probabilidades de difundirse es el consumo de masas de ciertas obras, bien de iniciación a la filosofía, bien de «meditaciones» de corte eudemonológico. En una época de *self-service* individualista, Séneca y Montaigne aparecen en el campo del consumo al lado del Prozac, pues existe todo un público que busca en la filosofía consuelo, recetas empíricas e inmediatas que procuren la felicidad.

Buena suerte al hiperconsumidor, pero me cuesta no expresar mi mayor escepticismo, ese tipo de lecturas produce todo menos el efecto deseado: la filosofía no es el camino más fácil hacia la felicidad. Es verdad que la lectura de las grandes obras puede maravillar, apasionar, dar satisfacciones concretas: no hay que despreciar este detalle, pero es poco para alcanzar la vida venturosa. Quien ha meditado a los grandes maestros no está mejor pertrechado que los demás para vivir feliz, ya que ningún filósofo puede impedir que sintamos tristeza, desesperación, dolor o miedo. A este respecto me siento hegeliano: la misión de la filosofía es hacer que lo real sea inteligible y nada más, su papel es aportar un poco de luz, no unas claves de la felicidad que nadie tiene.

Otro punto. La importancia del papel de la filosofía en la historia de las ideas, de la cultura, de la racionalidad, de la modernidad ya no es constatable. La filosofía ha inventado las grandes preguntas metafísicas, la idea de una humanidad cosmopolita, el valor de la individualidad y la libertad; ha nutrido durante siglos el trabajo de los artistas, de los poetas y de los prosistas, ha contribuido a forjar los principios del universo democrático, ha aspirado a cambiar el mundo social, político y económico. Esta fuerza milenaria se ha agotado en la actualidad. No faltan obras de calidad, pero ya no consiguen influir en el pensamiento de los artistas y los intelectuales, exceptuando a los mismos filósofos «profesionales». Un signo de los tiempos: ya no hay «ismos» ni grandes escuelas filosóficas. No hay más remedio que recono-

cer que su papel histórico y «prometeico» ha quedado atrás. Son las ciencias y la tecnociencia lo que más horizontes abre hoy, lo que inventa el porvenir, cambia el presente y la vida, inspira a los creadores. Todo el Renacimiento se alimentó del saber antiguo y el estoicismo, el epicureísmo y el pirronismo ejercieron una influencia mayor en los espíritus hasta bien entrado el siglo XVIII. No creo que nuestros frutos filosóficos lleguen a tener un destino análogo. La filosofía podrá estar de moda: pero no volverá al *statu quo ante*, nada detendrá el proceso que reduce su influencia en la vida de la cultura. Por un lado, democratización del acceso a las obras fundamentales; por el otro, un espacio filosófico que se concentra de manera creciente en la universidad; por un lado, obras que lee un reducido número de eruditos o que no lee nadie; por el otro, multitud de *bestsellers* cuya influencia es cada vez más «de consumo», breve y superficial, ya que la filosofía no escapa al predominio de la lógica de lo efímero. Los futuros posibles de la filosofía en los tiempos hipermodernos no son ni dramáticos ni para entusiasmarse.

BIBLIOGRAFÍA DE GILLES LIPOVETSKY

LIBROS

L'ère du vide. Essais sur l'individualisme contemporain, Gallimard, París, 1983. *(La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo,* Anagrama, Barcelona, 1986, trad. de Joan Vinyoli y Michèle Pendanx.)

L'empire de l'éphémère. La mode et son destin dans les sociétés modernes, Gallimard, París, 1987. *(El imperio de lo efímero. La moda y su destino en las sociedades modernas,* Anagrama, Barcelona, 1990, trad. de Felipe Hernández y Carmen López.)

Le crépuscule du devoir. L'éthique indolore des nouveaux temps démocratiques, Gallimard, París, 1992. *(El crepúsculo del deber. La ética indolora de los nuevos tiempos democráticos,* Anagrama, Barcelona, 1994, trad. de Juana Bignozzi.)

La troisième femme. Permanence et révolution du féminin, Gallimard, París, 1997. *(La tercera mujer. Permanencia y revolución de lo femenino,* Anagrama, Barcelona, 1999, trad. de Rosa Alapont.)

Métamorphoses de la culture libérale. Ethique, médias, entreprise, Liber, Montreal, 2002. *(Metamorfosis de la cultura liberal. Ética, medios de comunicación, empresa,* Anagrama, Barcelona, 2002, trad. de Rosa Alapont.)

Le luxe éternel. De l'âge du sacré aux temps des marques, en colaboración con Elyette Roux, Gallimard, París, 2003. *(El lujo eterno. De la era de lo sagrado al tiempo de las marcas,* Anagrama, Barcelona, 2004, trad. de Rosa Alapont.)

ARTÍCULOS Y ENSAYOS (los incluidos en libros se señalan con asterisco)

«Travail, désir», *Critique,* n.º 314 (1973).

«Fragments énergétiques à propos du capitalisme», *Critique,* n.º 335 (1975).

«Pouvoir de la répétition», *L'arc,* n.º 64 (1976).

«Mise en scène du temps», *Silex,* n.º 4 (1977).

«Dissémination de la terreur», *Silex,* n.º 10 (1978).

«Jeux d'organes» (sobre Michel Lablais), con Michael Dupart, *Silex,* n.º 10 (1978).

«Sans issue» (sobre Peter Klasen), *Silex,* n.º 10 (1978).

«Séduction non stop», *Traverses,* n.º 17 (1979).*

«L'indifférence pure», *Traverses,* n.º 19 (1980).*

«Monument interdit», *Le débat,* n.º 4 (1980).

«Narcisse ou la stratégie du vide», *Le débat,* n.º 5 (1980).*

«La société humoristique», *Le débat,* n.º 10 (1981).*

«L'art moderne et l'individualisme démocratique», *Le débat,* n.º 21 (1982).

«La mode de cent ans», *Le débat,* n.º 31 (1984).*

«Changer la vie ou l'irruption de l'individualisme transpolitique», *Pouvoirs,* n.º 39 (1986).*

«La pub sort ses griffes», *Le débat,* n.º 43 (1987).*

«Un mystique de la peau» (sobre Horst Egon Kalinowski), *Cimaise,* n.º 202 (1989).

«Virage culturel, persistence du moi», *Le débat,* n.º 60 (1990).

«Sergio Ferro ou les dessus et les dessous de la peinture», en *Sergio Ferro,* Editions l'Entrée des artistes, 1990.

«Espace privé, espace public à l'âge postmoderne», en *Citoyenneté et urbanité,* Esprit, París, 1991.

«Art et publicité: vers l'accessoirisation de la vie?», Catálogo de la exposición *Art et publicité,* Centro Georges-Pompidou, 1991.

«Les noces de l'éthique et du business», *Le débat,* n.º 67 (1991).*

«High and low: les intellectuels et les valeurs culturelles dans la France d'aujourd'hui», en *The Florence Gould Lectures,* New York University, 1990-1992.

«Fashion and Neo-individualism», *International Textiles,* n.º 740 (1993).

«Eclipse de la distance, morale de l'urgence», *La recherche photographique,* n.º 15 (1993).

«Le marketing en quête d'âme», *Revue française de marketing,* n.º 153-154 (1995).

«La balkanisation de la mode: liberté et anxiété des apparences», *L'esprit créateur,* University of Kentucky vol. XXXVII, n.º 1 (1997).

«La femme réinventée», *Le débat,* n.º 100 (1998).

«La mujer y la actividad profesional», en *Dimensiones económicas y sociales de la familia,* Visor, Madrid, 2000.

«The Contribution of Mass Media», *Ethical Perspectives,* vol. 7, n.os 2-3 (2000).

«La revolución de lo femenino», en *Educar en la ciudadanía,* Institució Alfons el Magnànim, Valencia, 2001.

«More than fashion», en *Chic Clicks, Commerce and Creativity in Contemporary Fashion Photography*, The Institute of Contemporary Art, Boston, 2002.
«La société d'hyperconsommation», *Le débat*, n.º 124 (2003).

ÍNDICE

Prólogo 7

EL INDIVIDUALISMO PARADÓJICO. Introducción al pensamiento de Gilles Lipovetsky, *por S. Charles* 11

TIEMPO CONTRA TIEMPO O LA SOCIEDAD HIPERMODERNA, *por G. Lipovetsky* 51

ETAPAS DE UNA TRAYECTORIA INTELECTUAL. Conversación con Gilles Lipovetsky, *transcripción de S. Charles* 111

Bibliografía 135

La obra de Gilles Lipovetsky ha marcado profundamente la interpretación de la modernidad y el nombre de su autor se asocia a la exploración de la noción de «individuo» como «átomo irreductible» de la era democrática. En *La era del vacío* preparó el terreno de lo que debía imponerse como el «paradigma individualista». A continuación no ha cesado de explorar las múltiples facetas de este individuo contemporáneo: el nuevo reinado de la moda y las metamorfosis de la ética, la nueva economía de los sexos, la explosión del lujo y las mutaciones de la sociedad de consumo.

En este último libro, que incluye una introducción al pensamiento del autor y una entrevista al mismo realizadas por Sébastien Charles, Gilles Lipovetsky retoma su itinerario intelectual, pero aporta además un elemento suplementario a su interpretación de la «segunda revolución moderna»: lo «posmoderno» ha llegado a su fin; hemos pasado, *para bien y para mal,* a la era «hipermoderna». Esta época se caracteriza por el hiperconsumo y el individuo hipermoderno: el hiperconsumo es un consumo que absorbe e integra cada vez más esferas de la vida social y empuja al individuo a consumir, más que para ascender en la escala social, para su satisfacción personal; la sociedad hipermoderna se caracteriza por el movimiento, la fluidez y la flexibilidad, y se distancia más que nunca de los grandes principios estructurales de la modernidad; y el individuo hipermoderno, aunque orientado hacia el placer y el hedonismo, siente esa especie de tensión e inquietud que surge de vivir en un mundo que se ha disociado de la tradición y afronta un futuro incierto. Los individuos están corroídos por la angustia, el miedo se ha superpuesto a sus placeres y la ansiedad a su liberación. Todo les preocupa y les alarma, y ya no disponen de sistemas de creencias en los que encontrar seguridad. Así son los tiempos hipermodernos.

«El libro, compuesto por breves pero densos textos, aporta un estimulante análisis de nuestros confusos tiempos» (Clémence Boulouque, *Lire).*

«Ni pesimista como Alain Finkielkraut, ni "optimólatra" como Michel Onfray, Lipovetsky desarrolla, influido por Tocqueville y Marcel Gauchet, una visión muy matizada: toda una sutileza» (Paul-François Paoli, *Commentaire).*

Gilles Lipovetsky, sociólogo, es el autor de los celebrados ensayos *La era del vacío, El imperio de lo efímero, El lujo eterno, El crepúsculo del deber, La tercera mujer, Metamorfosis de la cultura liberal, Los tiempos hipermodernos* y *La felicidad paradójica,* publicados todos ellos en esta colección. Ha sido considerado como «el heredero de Tocqueville y Louis Dumont» (Luc Ferry) y «una estrella de los analistas de la contemporaneidad» (Vicente Verdú).

CREATIVE COMMONS

9 788433 962478

www.anagrama-ed.es